









BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG FREIH. VON HERTLING

UND

MATTHIAS BAUMGARTNER

HERAUSGEGEBEN

VON

CLEMENS BAEUMKER.

BAND XI. HEFT 3-4.

DR. THEOL. UND PHIL. ENGELBERT KREBS: THEOLOGIE UND WISSENSCHAFT NACH DER LEHRE DER HOCHSCHOLASTIK. AN DER HAND DER DEFENSA DOCTRINAE D. THOMAE DES HERVAEUS NATALIS.

MÜNSTER i. W. 1912.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

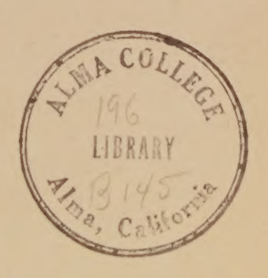
THEOLOGIE UND WISSENSCHAFT

NACH DER LEHRE DER HOCHSCHOLASTIK.

AN DER HAND DER BISHER UNGEDRUCKTEN
DEFENSA DOCTRINAE D. THOMAE
DES
HERVAEUS NATALIS
MIT BEIFÜGUNG GEDRUCKTER UND UNGEDRUCKTER
PARALLELTEXTE

VON

DR. THEOL. UND PHIL. ENGELBERT KREBS,
PRIVATDOZENTEN AN DER UNIVERSITÄT
FREIBURG i. BR.



MÜNSTER i. W. 1912.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Inhalt.

Erster Teil:

Darstellung.

Zweiter Teil:

Magistri Hervaei Natalis Defensa doctrina D. Thomae [1].

[1] Die Beschreibung der Handschrift siehe im ersten Teil im Abschnitt: Über Plan und Textgrundlagen dieser Arbeit, S. 2 ff.

Anhang.



Vorwort.

Das Thema der vorliegenden Arbeit darf historisches Interesse beanspruchen, wie aus den Seite 69 ff. zusammengefaßten Ergebnissen derselben zu ersehen ist. Es darf auch literaturgeschichtliches Interesse fordern, denn es legt uns zum erstenmal den unvollendet gebliebenen Unterbau eines gewaltigen Unternehmens vor, dessen Pläne erst über hundert Jahre später von Capreolus und dann abermals hundert Jahre darnach von Caietan aufgenommen wurden: die bisher nicht veröffentlichte Defensa doctrinae divi Thomae ist der erste Versuch einer ausführlichen Gesamtbearbeitung der thomistischen Summa theologica, deren Inhalt mit allen irgendwie hervorgetretenen theologischen Fragen und Kontroversen in Beziehung gesetzt, klar gestellt und verteidigt werden soll.

Ein weiteres aktuelles Interesse aber kommt dem Thema dieser Arbeit zu, wenn wir den Blick auf die Gegenwart richten. Die Begriffe Theologie und Wissenschaft sind ja auch heute noch und heute vielleicht ernstlicher als je zum Gegenstand lebhaftester Erörterung gemacht worden.

Zwar nicht sogleich, aber allmählich unter Aristoteles' und Thomas' Einfluß bildet sich bei den Scholastikern im Laufe von etwa hundert Jahren hierüber eine feste, begründete Ansicht, und in den Hauptlinien können wir, abgesehen von der Ausschaltung der Geschichte aus dem Reich der Wissenschaft[1], diese Ansicht auch heute noch akzeptieren.

[1] Daß die Scholastiker die historischen Disziplinen überhaupt nicht als Wissenschaft betrachteten, hatte seinen doppelten Grund. Einmal hielten sie mit Aristoteles nur das Allgemeingiltige für Gegenstand des Wissens; und dann kannten sie nicht die moderne historische Methode, die ihre Erkenntnisse nicht so sehr aus Autoren schöpft, als aus den sinnlich wahrnehmbaren und verstandesmäßig beurteilten Resten der Vorzeit.

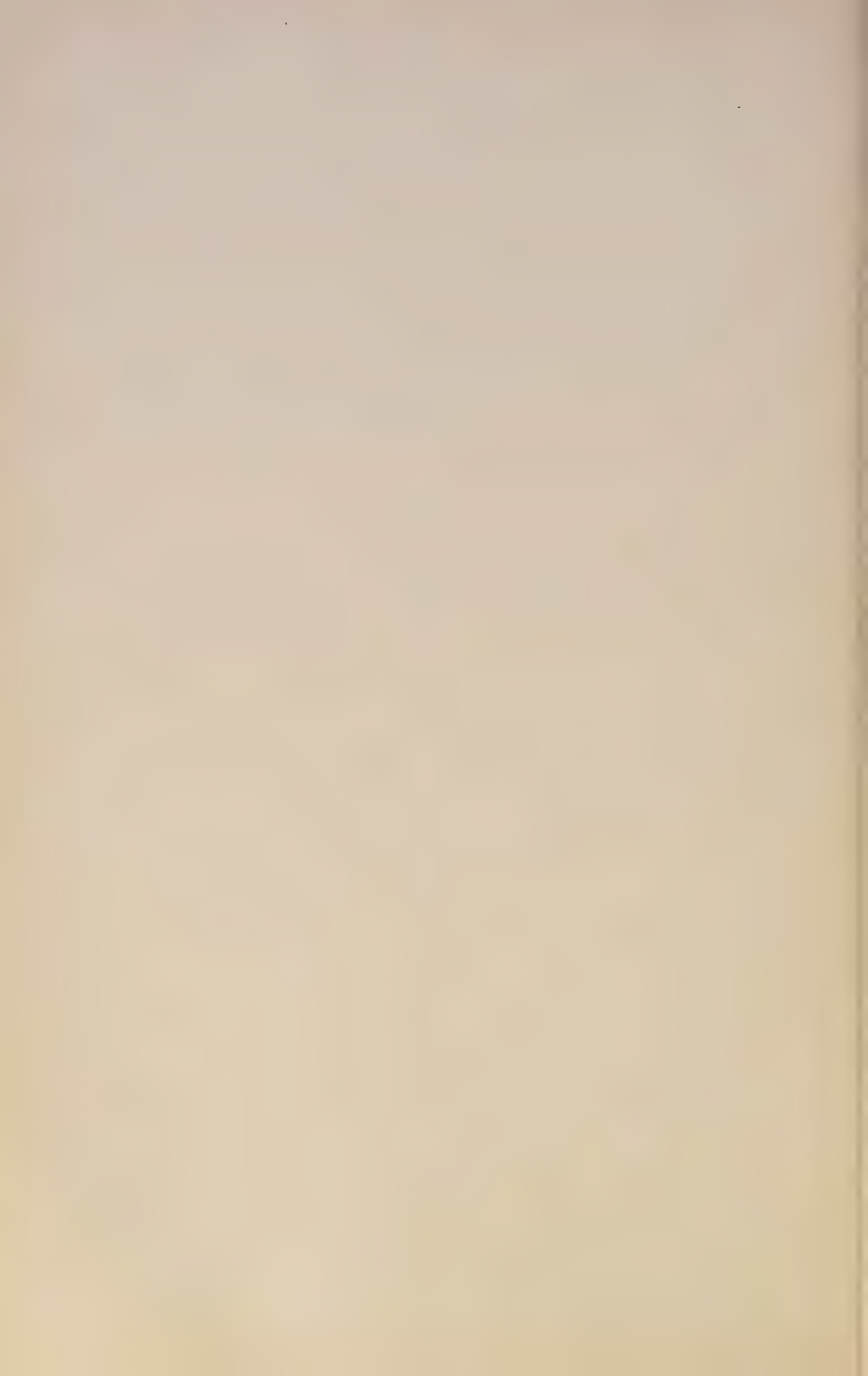
Indem ich die kleine Arbeit der Öffentlichkeit übergebe, ist es mir angenehme Pflicht, meinem herzlichen Danke Ausdruck zu geben an Herrn Prof. Martin Grabmann in Eichstätt, der mich zuerst auf Hervaeus Natalis hingewiesen hat, sowie an Herrn Pater Franz Ehrle S. J., Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, und an meinen lieben Freund Herrn Dr. August Pelzer, Scrittore onorario der Vatikanischen Bibliothek, die beide mir manche Anregung und technische Erleichterung des Arbeitens gewährten.

Freiburg, Ende November 1912.

Der Verfasser.

Erster Teil.

Darstellung.



1. Über Plan und Textgrundlagen dieser Arbeit.

Die Lehre der Hochscholastik über die Theologie als Wissenschaft soll hier an Hand eines ungedruckten Traktates des Magister theologiae Hervaeus Natalis O. P. † 1323 dargelegt werden [1]. Duns Scotus' Lehre über diese Frage wurde kürzlich von P. Minges O. Min. in Einzelthesen mit Belegen aus den Originaltexten dargestellt. Über diese Arbeit äußerte sich Grabmann günstig, fügte aber hinzu: „Auch ist es für eine richtige Bewertung der doctrina Scoti von Interesse, das Urteil seiner wissenschaftlichen Zeitgenossen abzuhören. Hier ist von besonderer Bedeutung der bisher noch nicht genügend gewürdigte, in seinen großenteils ungedruckten Schriften als ganz hervorragender Theologe uns entgegentretende Dominikanergeneral Hervaeus Natalis, vielleicht der zeitlich erste Verteidiger des Aquinaten gegenüber Scotus" [2]. Vorliegende Studie nimmt den hier geäußerten Wunsch als Aufgabe, versucht aber, um nun ihrerseits nicht einseitig zu werden, die Lehre des Hervaeus ganz im Rahmen der zeitgenössischen Scholastik darzustellen. Zu diesem Zwecke gibt ein erster Teil Aufschluß über die Entstehung des Problems und die Vorbedingungen zu seiner Lösung bei Beginn der hochscholastischen Zeit, sodann folgt die Darstellung unter steter Berücksichtigung zahlreicher Autoren von Wilhelm von Auxerre bis Baconthorp. Die Belege hiezu sind alle dem Textband beigegeben, sei's in Form von Anmerkungen zum Text des Traktates, sei es, wo die

[1] Über Hervaeus' Leben, seine Schriften und seine sehr reiche und vielseitige Tätigkeit als Ordensmeister unterrichtet am vollkommensten Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, II: 1263–1323, Paris 1905, p. 531–572: Hervé de Nedellec XIVe maître général de l'ordre: 1318–1323.

[2] Grabmann, *Wissenschaftliches Arbeiten auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie und Dogmengeschichte*, Literarische Rundschau XXXV (1909) 574.

Belege sich häufen, in Form ganzer Scholien, welche einzelnen Artikeln vorangeschickt werden. Die Auswahl dieser Autoren geschah nach theoretischen und praktischen Gesichtspunkten, so daß einerseits ein zeitlich wie gedanklich möglichst vollkommenes und umfassendes Material geboten werden konnte, anderseits aber auch ohnehin schon die umfangreiche Aneinanderreihung der Texte nicht ins Unübersehbare wachse. So sind auch, S. Thomas ausgenommen, von den meisten Autoren immer nur die Sentenzenkommentare zitiert, weil die Behandlung unserer Frage dort am meisten derjenigen in unserem Traktat entspricht. Diese Art der Behandlung des Problems gestattet, ein ziemlich vollständiges Bild seiner Entwicklung zu zeichnen und am Schlusse historische wie theoretische Gesamtresultate vorzulegen.

a.

Die textliche Grundlage unserer Studie bildet ein Exzerpt aus des Hervaeus Schrift: „Defensa doctrinae D. Thomae", wie sie im Cod. Vat. lat. 817 enthalten ist. Die Schrift ist mit dieser Überschrift unter den Arbeiten des Hervaeus im ältesten Schriftstellerkatalog des Predigerordens nicht mit aufgezählt; jedoch könnte sie gemeint sein mit einer daselbst erwähnten Arbeit gegen Heinrich von Gent, die ausdrücklich als Verteidigungsschrift für Thomas charakterisiert ist. Dort heißt es nämlich über unseren Meister: „fr. Erveus natione Brito magister in theologia scripsit lecturam super sententias. Item duo quodlibet. Item contra Hinricum de Gandavo, ubi impugnat Thomam. Item de verbo. Item quaestiones de peccato originali" [1]. Im Magisterverzeichnis des Ordens lesen wir nur seinen Namen, und zwar als den des 57. Magisters in theologia: „Erveus Brito licentiatus fuit tempore paschali 1307" [2]. Auch das viel reichere Schriftenverzeichnis, das Quétif und Echard über unseren Meister veröffentlichten,

[1] Katalog aus Stams, veröffentlicht von Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens*, Archiv für Lit. u. KGeschichte II (1886) 226 ff. 228. Über die Datierung dieses Katalogs, der in seiner jetzigen Redaktion dem Jahre 1311 entstammt, siehe Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg 1910, 77 ff.

[2] Denifle a. a. O. 213.

enthält den Titel unseres Traktates nicht [1]. Trotzdem ist an dessen Echtheit nicht zu zweifeln. Unsere Scholien zeigen, wie manigfaltig voneinander abweichend die Antworten auf unsere Fragen bei den verschiedenen Scholastikern gegeben sind. Sollte es Zufall sein, daß die Behandlung des Problems in unserem Traktat in den Hauptargumenten sich völlig deckt mit der Art, wie Hervaeus im Sentenzenkommentar sowie in den von ihm edierten kürzeren Quodlibeta des Gottfried von Fontaines dieselben Fragen behandelt? [2] Der Codex, der die Schrift enthält, läßt auf dieselbe sofort das vierte Quodlibetum und den sicher echten Traktat de cognitione primi principii folgen. Der Prolog der Defensa doctrinae fratris Thomae nennt den Auktor im Texte: servus humilis et devotus filius frater Herveus Natalis eiusdem ordinis, und ist an den Ordensmeister Aimerich gerichtet, der während der Blütezeit des wissenschaftlichen Arbeitens unseres Meisters, 1303—1312 den Predigerorden regierte [3]. An der Echtheit kann somit nicht gezweifelt werden. Bemerkenswert aber ist, daß von der sehr großzügig entworfenen Arbeit bis jetzt nur eine einzige Hs bekannt ist und diese selber einen Torso bildet [4]. Sie enthält nur den ersten Teil des geplanten Werkes mit 38 Artikeln, vom zweiten Teile nur die ersten 12 Artikel. Man kann

[1] Quétif und Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I, Paris 1719, 535 f.

[2] Über diese Quodlibeta vgl. das hier sofort folgende Verzeichnis der zitierten Hochscholastiker n. 13 IV. Die enge Verbindung des Gottfried und Hervaeus, die sich hier dokumentiert, ist auch gekennzeichnet durch den von Pelzer konstatierten Irrtum, daß die Quodlibeta III und IV des Gottfried als quodlibeta 11 und 12 das Hervaeus in der Venediger Ausgabe des Hervaeus 1513 veröffentlicht wurden.

[3] Siehe unten im Textband S. 1*. Aimerich war ein Mann, der die Gelehrten seines Ordens gern zum Schriftstellern ermutigte. Vgl. Krebs, *Meister Dietrich*, in diesen „Beiträgen" V 5/6, S. 26* De iride, prologus epistolaris: Placuit Reverentiae vestrae et ad hoc me hortabamini, ut id, quod conceperam, scripto conferrem ...

[4] Während ich für den im selben Codex enthaltenen Traktat de cognitione primi principii Handschriften in Paris (2), in Avignon (1), in Rom (2) feststellen konnte und außerdem Hss von Hervaeus in Cambridge, Oxford, Venedig, Florenz, in der Barberini zu Rom und der Amploniana zu Erfurt kenne, konnte ich weder in diesen Bibliotheken noch zu Wien, Basel, München etc. eine weitere Hs unseres Traktates finden.

berechnen, daß gegen 100 weitere Artikel den zweiten Abschnitt des zweiten Teils zu Ende geführt hätten nnd viele hundert den dritten und vierten Abschnitt [1]. Der erste, vollständig erhaltene Teil bildet jedoch ein geschlossenes Ganzes, eben die Abhandlung über die Theologie als Wissenschaft. Der ganze Plan ist wohl niemals zur Ausführung gekommen, was zugleich erklären würde, warum die Schrift in den Verzeichnissen der Arbeiten unseres Meisters mit ihrem wirklichen Titel keinen Platz gefunden hat. Diese Ansicht teilt mit mir P. Ehrle, der den Tatsachenbestand mit mir durchprüfte, sowie Dr. A. Pelzer, der, als Herausgeber der Schriften des Gottfried von Fontaines und Bearbeiter der Vatikanischen scholastischen Handschriftenbestände, mit P. Ehrle wohl zu den berufensten Beurteilern solcher literarischer Probleme der scholastischen Literatur zählt. Ich lege Wert darauf, diese Annahme von den genannten Gelehrten gebilligt zu sehen, weil man sich naturgemäß nicht ohne triftigste Gründe zu einer solchen entscheiden wird und, auch wenn sie gemacht ist, ihrer Umstoßung durch eine Neuentdeckung gewärtig sein muß.

Die Handschrift ist in einem Pergament-Quartband (Cod. Vat. lat. 817) fol. 1—75 enthalten. Die Blätter sind mit einer, viele Abkürzungen enthaltenden Minuskel des 14. Jhrdts. beiderseits zweispaltig beschrieben mit je ± 44 Zeilen zu ± 16 Silben. Die schwarze Farbe der Schrift wird durch blaue und rote Initialen und Paragraphenzeichen belebt. Von folio 75—96 folgen einzelne Quaestionen, welche mit der Schrift im Zusammenhang stehen, gleichsam Einzelentwürfe zu Teilen derselben bilden und darum unserer Exzerptedition beigefügt sind. Folio 97—180 schließt sich das vierte Quodlibet des Hervaeus an, dann 180—200: Beati Lombardi quaestio de actu productionis, 200—222 Guilelmi Burlaei de activitate, unitate etc., 222—226: Item, utrum contradictio sit maxima oppositio, 226—256: Item tractatus secundus de formis accidentalibus. Explicit in roter Farbe fol. 256.

Unsere Edition gibt in fortlaufender Reihe die Fragen der einzelnen Artikel sowie größere Partien der Ausführung im Wortlaut, verbindet durch deutschen Text die exzerpierten Teile so,

[1] Vgl. den Anhang, Textband S. 107* f.

daß das ganze Schema des einzelnen Artikels wie der Arbeit überhaupt vollständig erkennbar ist, und ermöglicht durch genaue Durchführung der Paginierung der Hs eine völlige Kontrolle über die Größe der ausgelassenen Teile. Eine Gesamtedition des Traktates würde überflüssig viele Seiten füllen. Ich weiß mich eins mit P. Ehrle, wenn ich einen Abdruck des ganzen Traktates für einen unberechtigten Luxus — wenigstens für unsere Zwecke — halte. Die Güte des überlieferten Textes läßt sich aus den wenigen nötig gewordenen textkritischen Noten erkennen.

b.

Verzeichnis der zitierten Hochscholastiker,

mit Angabe der Zitierweise[1], und mit Angabe der Lebensdaten nach Hurter, *Nomenclator Literarius theologiae catholicae* II[3], Oeniponte 1906.

1. Giulelmus Antissiodorensis († 1230—32), Wilhelm von Auxerre, Archidiakon von Beauvais; Summa aurea super 4 ll. sententiarum (Hurter 263 f.) Paris 1500.

   Zitierweise: I 3 c. 1 fol. 131 v. 2 = pars I tractatus 3 capitulum 1 folio 131 verso Spalte 2.

2. Alexander de Ales (Hales) et Alensis, Halensis dictus, mag. theol. zu Paris und seit dem Jahre 1222 Franziskaner, † 1245 (Hurter 257 ff.): Summa theologica, Coloniae 1622. Die Summa ist nicht allweg des Alexander Werk und erst die Neu-Ausgabe der P. P. Franziskaner von Quaracchi wird über sein persönliches Eigentum daran neue vollständige Aufschlüsse bringen. Indes sind die von mir gebrachten Exzerpte Teilen entnommen, welche keine späteren Zutaten enthalten. (Persönliche Erkundigung bei den Franziskanern von Quaracchi, vermittelt durch Lector P. Livarius Oliger in Rom.)

   Zitierweise: 1 qu. 1 m. 3 a. 2 = Summa theologica, pars 1, quaestio 1, membrum 3, articulus 2.

[1] Augustinus, Hugo und Richard v. St. Victor wurden nach Mignes Patrologia latina (PL) zitiert, Aristoteles nach der Ausgabe der Berliner Akademie. Seitenzahlen wurden, von Aristoteles abgesehen, überall nur dort beigefügt, wo die Angabe von Büchern, Kapiteln, Paragraphen und Nummern ein rasches Auffinden nicht ermöglicht, also vor allem bei alten Ausgaben mit geringer Gliederung. Das Sentenzenwerk des Lombarden ist nach dem Text im Bonaventurakommentar von Quaracchi zitiert.

3. Joannes Fidanza dictus Bonaventura, * 1221, Professor der Theol. in Paris 1249—55, Magister theol. 1257, Ordensgeneral der Franziskaner 1257, Kardinal 1273, † 1274 (Hurter 320 ff.) Super 4 ll. sententiarum ed. cura P. P. Collegii a S. Bonaventura, Ad claras aquas (Quaracchi) 1882 ff.

   Zitierweise: III d. 23 a. 1 qu. 4 ad 4 = In tertium librum sententiarum distinctio 23 articulus 1 quaestio 4 ad 4 argumentum in oppositum.

4. B. Albertus Magnus, Dominikaner seit 1222/3, Lehrer des hl. Thomas zu Köln 1244, zu Paris 1245, wieder zu Köln 1248, † 1280 (Hurter 377 ff.). Super 4 ll. sententiarum, ed. Jammy, Lugduni 1651.

   Zitierweise: sent. I d. 1 a. 2 = In primum librum sententiarum distinctio 1 articulus 2.

5. S. Thomas Aquinas, * 1225/7, Dominikaner seit 1243, Schüler des Albertus 1244—49, 1251—52 Erklärung der Sentenzen in Paris, ca. 1257 quaestiones de veritate, ca. 1265—69 die ersten beiden Teile der Summa theologica, † 1274 (Hurter 307 ff.).

   Zitierweise: 1) sent. I prol. qu. 1 a. 1 = In libros sententiarum prologi quaestio 1 articulus 1. Ich benütze die Ausgabe der Sentenzen in den opera omnia von Echard und de Rubeis, Venetiis, Band VIII 1747 und XI 1749. 2) In libr. Boeth. de Trin. qu. 2 a. 2 = In librum Boëthii de Trinitate quaestio 2 articulus 2. 3) De ver. qu. 14 a. 9 ad 13 = Quaestiones disputatae de veritate quaestio 14 articulus 9 ad argumentum 13 in oppositum. Ich benütze für 2 und 3 mein Handexemplar, einen Pariser Neudruck. 4) Summa I qu. 1 a. 2 = Summa Theologica, pars prima, quaestio 1 articulus 12. Ich benütze die neue Ausgabe: opera omnia iussu impensaque Leonis XIII edita, Rom 1882 ff.

6. Petrus de Tarantasia, Peter von Tarentaise, * 1225, Dominikaner, 1259 Mag. theol. in Paris, 1276 zum Papst gewählt (Innozenz V), † 1276 (Hurter 389 f.); Super 4 ll. sententiarum, ed. Tolosae 1652. Ich erwähne nur einige Male Ansichten von ihm, die ihm in Scholien zu Bonaventura zugeschrieben werden.

   Zitierweise: III sent. d. 15 a. 15 qu. 1 = In tertium librum sententiarum etc.

7. Joannes Peacham, Pechamus, Pechan, Peckam etc., Franziskaner, 1279 Erzb. von Canterbury, † 1292 (Hurter 411);

Commentarius super primum librum sententiarum, handschriftlich in einem Pgtbd. der ehemaligen Franziskanerbibliothek S. Croce in Florenz, jetzt: Bibl. Naz. Firenze, Cod. Conv. G. 4. 854. Zierliche Minuskel mit vielen Abkürzungen (+ 1300) und farbigen, blauen und roten Initialen und Paragraphen, innerhalb der 10. Distinktion größer und weiter werdend, in der 17. wieder zur alten Zierlichkeit zurückkehrend. 128 Quartblätter, zweispaltig mit je ca. 50 Zeilen zu ca. 20 Silben beiderseits beschrieben. Entdeckt von Pater Daniels OSB. Vgl. dessen: *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert,* in diesen „Beiträgen“ VIII 1—2 Münster 1909, (Meine Exzerpte stammen aus der Hs selbst, da die betr. Texte bei P. Daniels sich nicht finden.)

Zitierweise: d. 1 qu. 2 fol. 3 r. 1 = distinctio 1 quaestio 2 folio 3 recto erste Spalte.

8. Ulricus (Udalricus) Engelberti de Argentina, Ulrich von Straßburg, Schüler Alberts des Großen, Lektor in Straßburg, Dominikaner. († 1272—77?) Hurter 386. Liber de Summo Bono, handschriftlich zu Rom, Cod. Vat. Lat. 1311, zierliche ebenmäßige Minuskel mit reichen goldigen und farbigen Initialen, roten Kapitelüberschriften, 216 Folioblätter, mit breitem Rand. Pergament, beiderseits zweispaltig zu je ± 80 Zeilen von ± 20 Silben beschrieben.

   Zitierweise: tr. 2 c. 1 fol. 3 r. 1 = Tractatus secundus, capitulum 1, folio 3, recto erste Spalte.

9. Guilelmus Varro, de Warro, de Waria, Warron, von Ware etc., Franziskaner, angeblich Lehrer des Duns Scotus, blüht um 1267 (Hurter 330). In 4 ll. sententiarum, unediert. Ich erwähne nur einige Male Ansichten von ihm, die ihm in Scholien zu andern Scholastikern zugeschrieben werden.

10. Henricus Gandavensis, Heinrich von Gent, * 1217—23?, Archidiakon von Bruges und Tournay, Professor in Paris, Blütezeit um 1270—90, † 1293 (Hurter 396 ff.); Summa quaestionum ordinatarum I Parisius, anno salutis humanae supra sesquimillesimo VI gesimo.

    Zitierweise: a. VI qu. 1 fol. 42 r. = Articulus VI quaestio 1 folio 42 recto. Dazu tritt öfters ein Hinweis auf De Wulf, zum Beispiel

176 A. 2 = De Wulf, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-bas et la Principauté de Liége*, I[e] partie, chapitre troisième: Henri de Gand, Mémoire couronné par la classe des lettres de l'Académie royale belgique, Bruxelles 1895, S. 176 A. 2.

11. Petrus Joannis Olivi * 1248/9, seit 1260 Franziskaner, 1282 auf dem Straßburger Generalkapitel seiner Lehren wegen zensuriert, seit 1287 verschiedenenorts Lektor der Theologie. † 1297/8 (Hurter 404 f.). Zitiert: eine Quaestio über die Theologie als Wissenschaft, von Ehrle entdeckt (Archiv für Lit. u. Kirchengesch. III 1887, 409—552), in Rom, Cod. membr. Burgh n. 322 saec. XIV handschriftlich erhalten, fol. 57 r. 1—59 r. 1, zusammen mit 59 Quaestiones philosophicae.

Zitierweise: fol. 57 r. 1.

12. Matthaeus de Aquasparta, Franziskaner, 1254 mag. theol. in Paris, Ordensgeneral, 1288 Kardinal, † 1302 (Hurter 492). Zitiert mit Berufung auf Grabmann, *Die philosophische theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*, Wien 1906.

Zitierweise: qu. 5 de fide (Grabmann 152 ff.) = Quaestiones disputatae (ediert von den P. P. Collegii S. Bonaventurae ad Claras aquas) qu. 5 de fide, Grabmann a. a. O. 152 ff.

13. Godefridus de Fontibus, Goffredus, Godofredus, Geoffroi de Fontaines, Schüler Heinrichs von Gent, Professor u. Kanzler der Universität Paris, Kanonikus, † 1306 (?) (Hurter 314). Zitiert sind:

I. Les quatres premiers quodlibeta, ed. De Wulf et A. Pelzer Louvain-Paris 1904.

Zitierweise: qudl. 1 qu. 5 (p. 9); letzteres die Seitenzahl bei De Wulf-Pelzer.

II. Quodlibeta omnia cum tabula secundum materiam quatuor ll. sententiarum ordinata, Cod. Vat. lat. 1032. Handschrift des 14. Jhdts., sorgfältige Minuskel mit farbigen Überschriften, Initialen, zuverlässigen Randnoten über die Nummern des im Text Gegebenen; 257 beiderseits zweispaltig beschriebene Pgmt.-Blätter in Folio. Die Denifle entgangene wertvolle Hs wurde von Pelzer erkannt, der mich darauf wie auf die beiden folgenden Hss aufmerksam machte.

Zitierweise: quodl. 9 qu. 20 concl. 1 (fol. 157 v. 2) = größere

Ausgabe der Quodlibeta im Cod. Vat. 1032, quodlibetum 9 quaestio 20 conclusio 1 fol. 157 v. 2.

III. Quodlibeta duodecim abbreviata cum impugnationibus Bernardi Claramonensis. Handschriftlich erhalten Bibl. Naz. Fir. II. II. 182 fol. 313—441 exceptis fol. 419—434[1], 129 sorgfältig beiderseits zweispaltig beschriebene Großquart-Pgmt.-Blätter. Minuskel des 14. Jhdts. mit vielen Kürzungen und durchgehenden blau und roten Initialen und Paragraphen, die Spalte zu ± 72 Zeilen mit ± 25 Silben in vollständigem Tintenlinienschema. Das Ganze in einem Sammelband von 450 Blättern.

Zitierweise: quodl. 5 qu. 19 (fol. 369 v. 2)[2].

IV. Quodlibeta decem abbreviata, per Hervaeum, handschriftlich erhalten Bibl. Naz. Firenze. S. Mar. Nov. 532 E 5. Saubere Minuskel des 14. Jhdts. mit blauen und roten Initialen und Paragraphen in vollständigem Bleilinienschema, 193 numerierte beiderseits zweispaltig mit je ± 54 Zeilen zu ± 15 Silben beschriebene Großquart-Pgmt.-Blätter[3].

Zitierweise: quodl. 5 qu. 19 fol. 54 r. 2.

14. Joannes Duns Scotus, Franziskaner, Mag. theol. Paris 1304, † 1308 in Cöln. Benützt wurde die Ausgabe: opera omnia ed. Wadding, neugedruckt Paris 1891—1895.

[1] Diese enthalten Quodlibeta duo Magistri Petri de Alvernia.

[2] Die Zählung der Quodlibeta abbreviata hier und in der folgenden Hs steht zu der Zählung der ungekürzten Ausgabe in folgendem Verhältnis: quodl. 1 der kurzen = quodl. 5 der großen Ausgabe.

[3] Der Text der quodlibeta abbreviata, der dem Bernardus Claromonensis vorlag, verhält sich zu dem der Abbreviation durch Hervaeus entsprechend der folgenden Textprobe: Postea quaerebantur tria pertinentes ad fideles generaliter: Primum erat utrum in quolibet fideli sit aliquod lumen (Herv.: lumen infusum) aliud a lumine fidei, per quod possit acquiri de credibilibus notitia, quae sit scientia proprie dicta ...

Ad primum sic proceditur et videtur (Herv.: arguitur) quod sit ponere (H.: ponendum sit) tale lumen, quia oportet ponere (H. fügt ein: altiorem notitiam) in magistris in theologia manifestiorem notitiam quam in homine simplici (fehlt bei H.) et hoc non potest esse, nisi habeat scientiam de credibilibus. Sed aliquod (H. aliud) lumen requiritur etc.

Daraus geht hervor, daß offenbar beide Texte ursprünglich die gleichen waren und die Variationen auf nicht blinde, sondern denkende Abschreiber zurückgehen, Hervaeus also derjenige ist, der die im Umlauf befindliche kurze Ausgabe der Quodlibeta Godofredi geschaffen hat.

Zitierweise: Ox. III d. 24 qu. un. n. 13 = Opus Oxoniense super 4 ll. sent., liber III dist. 24 etc. Dazu Verweise auf Minges z. B. 92—99 = Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus,* Paderborn 1908, S. 92—99.

15. Aegidius Columna Romanus, Aegidius Colonna, * 1245/7, Schüler des hl. Thomas, Haupt der Schule der Augustiner-Eremiten, 1287 bei Lebzeiten zum unverletzlichen Ordenslehrer erhoben, 1296 Erzbischof, 1302/3 Cardinal, † 1316 (Hurter 482 ff.): Super primum librum sententiarum. Venet 1521.

Zitierweise: I Sent. prol. pars 4 fol. 7 v. 2.

16. Thomas de Jorz, Jorsius, Anglicus, Mag. theol. in Oxford, Kardinal 1305, Dominikaner, † 1310 (Hurter 462): Liber propugnatorius super primum sententiarum contra Jo. D. Scotum, Venetiis 1523.

Zitierweise: qu. 8 fol. 5 r. 1 = Liber propugnatorius quaestio 8 folio 5 recto Spalte 1.

17. Joannes de Bassolis, Basoliis, Franziskaner, persönlicher Schüler des Duns Scotus († 1347?) (Hurter 524): Super 4 ll sententiarum Paris 1517.

Zitierweise: qu. 1 prolog. fol. 2 v. 2.

18. Anonymer Verteidiger des hl. Thomas[1]: Concordantia Contradictionum fratris Thomae in scripto Sententiarum cum Summa et aliis suis Quaestionibus Cod. Flor. Bibl. Nat.: Conv. E. 5 S. Mar. Nov. 532 fol. 110 r. 1 ff. Beschreibung der Hs oben No. 13 IV.

Zitierweise: fol. 110 r. 2.

19. Bernardus de Alvernia, de Claromonte, Claramonensis (sic), (Hurter 480 weiß wenig von ihm). Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens,* Archiv für Lit. und Kirchengesch. II (1886), 227, teilt aus dem Stamser Autorenkatalog folgendes mit: fr. Bernardus Claramontensis episcopus (Anm. 7: In den Vat. Registern kommt für Ende

[1] Bezüglich derartiger Thomasverteidiger, von denen wir mit unserem Anonymus und den beiden folgenden Theologen Proben geben, vgl. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk,* Regensburg 1903, S. 22 A. 1 und neuestens Grabmann, *Le correctorium corruptorii du dominicain Joh. de Paris,* Revue néoscolastique XIX (1912) 404—418.

des 13. und Anfang des 14. Jhdts. kein Bischof B. von Clermont vor) et baccalarius in theologia scripsit Lecturam super omnes libros sententiarum. Item Contra dicta Henrici a Gandavo, quibus impugnat Thomam, item Contra Gotfridum de Fontibus eadem de causa.

Zitierweise: oben No. 13 III.

20. Pseudobernardus Claramonensis: Impugnationes Bernardi Claramonensis contra fratrem Aegidium contradicentem Thomae super primum sententiarum. Cod. Vat. lat. 772 fol. 4 r. 1—17 v. 2. Der Cod. ist ein Miscellaneenband in Oktav mit sehr kleiner Minuskel des 14. Jhdts., 196 durchlaufend vom 3. Blatt an gezählte Pergamentblätter, fol. 1 u. 2 sind dem 3. Blatt mit eigener Foliierung als Registerblätter vorgesetzt. Die beiderseits je zweispaltig beschriebenen Folien enthalten pro Spalte ± 55 Zeilen mit ± 20 Silben, roten Initialen und Paragraphen und sehr vielen Kürzungen.

    Zitierweise: Impugnationes fol. 5 r. 1.

21. Joannes de Lichtenberg, Dominikaner, (Hurter 480 weiß nur seinen Namen, Orden und die Tatsache, daß er die Sentenzen kommentiert hat) 1303 urkundlich als Lector in Cöln erwähnt, 1308 Provinzial der deutschen Provinz, 1310 Nov. 3. in Paris zum Magister promoviert, 1313 zum Bischof von Regensburg designiert aber, weil schon ein Bischof gewählt war, wieder resigniert, wahrscheinlich 1311 und 1312 im Hoflager Heinrichs VII und als Gesandter des Kaisers kurze Zeit in Neapel. Hierüber vgl. meinen: *Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (Beitr. zur Gesch. d. Philos. des M.-A. V 5—6) Münster i. W. 1906, S. 9—12. Von ihm wird ein Sentenzen-Kommentar erwähnt, den Grabmann (Zeitschr. für kath. Theologie 1905, S. 98, Anm. 1) in Cod. Vat. lat. 1092 und Cod. Lilienfeld 102 c. XV entdeckt zu haben glaubt. Der Vatikanische Codex enthält aber einen Sentenzenkommentar des Mag. Joannes Teutonicus O. P., dessen Ideen mit den im Cod. Vat. lat. 859 fol. 151 r. 1 ff. erhaltenen 38 quaestiones, quas scriptas determinavit Colonia Johannes de Lichtenberg, nicht ganz übereinstimmen. Ich zitiere darum nur letztere als echte Arbeit und zwar in dieser Weise: 38 quaestiones qu. 1

fol. 161 r. 1. Die andere Arbeit zitiere ich als des Johannes Joh. Teutonicus In quatuor sententiarum libros.

Zitierweise: I qu. 2 fol. 1 v. 1.

Beschreibung der Handschriften:

I. Cod. 1092: 107 Pergament-Quartblätter beiderseits zweispaltig mit je + 47 Zeilen zu je + 22 Silben in kräftiger Minuskel des 14. Jhdts. mit den üblichen Kürzungen und roten Initialen und Paragraphen: Io. Teutonicus, In 4 ll. Sententiarum.

II. Cod. 859: 182 Großquart-Pgmt.-Blätter sorgfältige Minuskel des 14. Jhdts. mit vielen Abkürzungen, roten Initialen und Paragraphen doppelspaltig beiderseits mit je + 56 Zeilen zu ± 20 Silben, enthält Traktate des Hervaeus gegen Heinrich von Gent und fol. 151 r. 2 ff.: Frater Johannes de Lecthinberg lector Coloniensis postea bachillarius Parisiensis 38 quaestiones scriptas determinavit.

21[a]. Joannes Teutonicus, Mag. theol. O. P. vgl. 21 II.

22. Joannes de Neapoli, Dominikaner, liest 1315 zu Paris die Sentenzen, † 1383—30? (Hurter 536). Quaestiones variae Parisiis disputatae quadraginta duo. Paris 1618.

Zitierweise: Quaest. disput. qu. 20 punctum 2.

24. Guilelmus Durandus a. S. Porciano, Dominikaner, 1313 Magister sacri palatii, 1326 Bischof von Meaux, † 1334 (Hurter 534). In Lombardi sententias theologicas commentariorum libri quatuor. Venetiis 1571.

Zitierweise: In prol. qu. 5 n. 6—21.

25. Petrus Aureoli, * 1280, Franziskaner, Mag. theol. Paris, 1321 Erzbischof, † 1330—1345? (Hurter 468 f.). Commentarii in quatuor libros sententiarum I Romae 1596.

Zitierweise: Prologus pag. 62.

26. Guilelmus de Ockam, Occam, * 1280, Pariser Blütezeit 1315, Franziskaner, 1331 aus Orden und Kirche exkommuniziert, † 1347—59? (Hurter 533). In quatuor sententiarum libros commentarii, Lugduni 1495.

Zitierweise: In I sent. prol. c. 8. Beigefügte Klammer mit: Werner 44 bedeutet: vgl. die Darstellung bei Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters. II. Die nachskotistische Scholastik*, Wien 1883, S. 44.

27. Joannes Baconis, Bachonus, Baconthorp, Karmelit, Averroistarum princeps genannt, in Oxford und Paris studierend und lehrend, dreimal Ordensprovinzial, 1327, 1330, 1333, † 1346 (Hurter 544). Sein Pariser Magistrat fällt in die Zeit zwischen 1301 u. 1306. Vgl. Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Karmeliterordens im 13. und 14. Jahrhundert,* Archiv für Lit. u. Kirchengesch. V (1889) 371. Super quatuor sententiarum libros opus, ohne Druckort 1526.

Zitierweise: qu. 4 prol. a. 5 subart. 3 (fol. 15 v. 2); beigesetztes (Werner 31) wie in No. 26.

2. Die Entstehung des Problems.

Die Hochscholastik hat ein doppeltes Erbe angetreten, ein theologisches und ein philosophisches. Die Ineinanderarbeitung beider gab ihr die Probleme und bot ihr die Gelegenheit zur Entfaltung ihres Wissens und Könnens. Das theologische Erbe bestand in der ziemlich vollständigen Bibliothek der großen lateinischen Kirchenväter sowie in größeren Gesamtwerken und vielen Fragmenten der griechischen Patristik. Dazu kamen eine Fülle von Arbeiten mittelalterlicher Theologen und unter diesen eine Anzahl von zusammenfassenden Darstellungen der ganzen Theologie als einer einheitlichen Wissenschaft. Das Lehrbuch, welches dieses ganze Erbe gleichsam im Auszug in sich schloß, war das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus († 1164). Es wird seit Wilhelm von Auxerre († (+) 1230), insbesondere aber seit der daran anlehnenden Summa des Alexander von Hales († 1245) und seit dem Kommentar des hl. Bonaventura († 1274) auf Jahrhunderte hinaus die Grundlage für den theologischen Unterricht[1].

Das philosophische Erbe, welches die Hochscholastik antrat, war, mit einem Wort gesagt, der gesamte Aristoteles, die Texte seiner Werke, die Kommentare der Araber, die von ihm inspirierte

[1] Die Bedeutung des Alexander für die Rezeption der Sentenzen als herrschendes Schulbuch wird insbesondere durch Roger Bacos Vorwürfe deutlich. Siehe Endres, *Thomas von Aquin,* „Weltgeschichte in Charakterbildern", Mainz 1910, 25.

philosophische Schulüberlieferung des Abendlandes [1]. Auch das Problem der Theologie als Wissenschaft, die Frage nach dem Verhältnis der Theologie zum menschlichen Wissen, nach dem Objekt, nach den Prinzipien und der Methode, nach dem Charakter der Theologie, auch dieses Problem erwuchs der Hochscholastik aus dem Ineinanderarbeiten ihres philosophischen und theologischen Erbes [2].

Die Theologie lehrte die absolute Überlegenheit der Erkenntnis aus dem Glauben über die Erkenntnis durch das natürliche Denken. Schon das Alte Testament hatte dieses hervorgehoben. Das Weisheitsbuch des Jesus Sirach schildert im 39. Kapitel den Mann der „die Propheten studiert“, „sich die Reden berühmter Männer merkt“, „nach den Geheimnissen der Sprüche forschet und bei den Verborgenheiten der Gleichnisse weilt“, der „in die Länder fremder Völker reist, weil er Gutes und Böses unter den Menschen erfahren will“, und der doch erst zur wahren Weisheit gelangt, wenn „er öffnet seinen Mund zum Gebet und bittet für seine Sünden“. Denn dann, „wenn es dem großen Herrn gefällt, erfüllt er ihn mit dem Geiste des Verstandes, und er strömt aus die Reden seiner Weisheit wie Regen und preiset in seinem Gebete den Herrn“. „Er macht offenbar den Unterricht seiner Lehre und rühmet sich der Bundesgesetze des Herrn“ (Sir. 39, 1—3. 5. 7—9. 11). Ähnlich legt im Neuen Testamente der Apostel Nachdruck auf die Überlegenheit der übernatürlichen Erkenntnis über die natürliche: „Hat Gott nicht die Weisheit dieser Welt töricht gemacht? Denn da die Welt durch ihre Weisheit Gott nicht in der Weisheit Gottes erkannte, so gefiel es Gott, durch die Torheit der Predigt die Gläubigen zu retten“ (1 Kor. 1, 20 f.). Zugleich aber forderte doch schon die Urkirche ihre einfachen Gläubigen auf, durch Nach-

[1] „Nur wenigen Vorgängen in der Geschichte der menschlichen Geisteskultur wohnte eine ähnliche Tragweite inne, wie der Angliederung der peripatetischen Philosophie an das christliche Denken.“ *Ebd.* 12.

[2] Mit welchem Mißtrauen die alten Theologen noch zur Zeit des Albertus um 1245 gegen die Hineinarbeitung des Aristotelismus in die Theologie sich äußerten, geht aus den Klagen des Johannes de S. Aegidio, des Eudes von Châteauroux und anderer hervor. Endres a. a. O. 24. Ausführlicher Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la théologie de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, Paris 1909, 87—91.

denken über ihren Glauben sich klar zu machen, was und warum sie glaubten: „Stets bereit, jedem zu genügen, der Rechenschaft von euch verlangt über die Hoffnung in euch“ (1 Petr. 7, 15); und sie verlangte inbesondere vom Bischof, „daß er fähig sei, in der gesunden Lehre zu unterrichten und die Widersacher zu widerlegen“ (Tit. 1, 9).

Die Zeit der entstehenden Theologie hält den doppelten Gedanken fest, daß einerseits der Glaube überlegene Erkenntnis mitteile, daß anderseits aber auch die Anwendung der natürlichen Wissenschaften den Glauben vertiefen und klären könne. Aus Erwägungen dieser Art heraus sind fast alle bedeutenderen Apologien des 2. Jhdts. entstanden. Im ersten Sinne sagt der Verfasser des Briefes an Diognet: *Τίς γὰρ ὅλων ἀνθρώπων ἠπίστατο, τί ποτ᾽ ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν;* (Ep. ad Diognet. c. 8 Funk, *Patres Apostolici* I^2 (404). Dem anderen Gedanken entspricht das Wort des Philosophen Justin: *Διαλογιζόμενός τε πρὸς ἐμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ* (scil. des Greises, der mit ihm philosophiert hatte), *ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον* (Dial. 8, 1 ed. Archambault, I 40) und das Wort des Alexandriners Clemens: *Πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι* (Strom. 6, 14)[1]. Die herangereifte Theologie der griechischen und der lateinischen Kirche bietet eine Menge von Aussprüchen dar, welche, dem ersten Gedanken entsprechend, Geringschätzigkeit gegenüber den weltlichen Wissenschaften atmen, und wiederum eine Menge, welche, dem andern Gedanken entsprechend, die Wichtigkeit des natürlichen Wissens und des philosophischen Denkens für die Begründung, Verteidigung und Vertiefung der Glaubenserkenntnis hervorheben[2].

Für die Hochscholastik sind es nach Ausweis der Zitate insbesondere zwei Autoren, die aus der Väterzeit für unser Problem in Betracht kamen, Augustinus und Boëthius. Sieht man von

[1] Clemens war es auch, der zuerst gegen die in jüdischen und christlichen Kreisen vielverbreitete Ansicht kräftig sich wehrte, daß die Philosophie vom Teufel stamme. Vgl. v. di Pauli, *Die Irrisio des Hermias*, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte VII 2, Paderborn 1907, 32—37, Das jüdische Märchen vom Engelfall und die Irrisio.

[2] Näheres bei Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* II, Leipzig 1861, 5—7 und insbesondere bei Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I, Freiburg 1909, 76 ff.

Alexander von Hales an die Literatur durch, so findet man immer wieder gewisse Aussprüche des hl. Bischofs von Hippo, die sich in dessen Büchern De trinitate und im Briefe ad Consentium finden, dazu etwas weniger oft einige Dicta aus den 83 Quaestiones, aus der Doctrina christiana und dem Werke De civitate Dei.

An den genannten Stellen spricht Augustin über das Verhältnis von Wissen und Glauben, von Verstehen und Glauben, von theologischer Wissenschaft und Glauben. Er teilt das Glaubensgebiet in drei Arten von Glaubenswahrheiten ein. „Einiges gibt es, was immer nur geglaubt wird und niemals eingesehen. Dazu gehört alle Geschichtswissenschaft, welche die in der Zeit und von Menschen gewirkten Geschehnisse durchgeht. Anderes gibt es, das sofort, da es geglaubt wird, auch verstanden wird. Dergestalt sind alle menschlichen Vernunftsgründe, sei es in der Mathematik, sei es in anderen Disziplinen. Wieder anderes gibt es, das zuerst geglaubt und später erst verstanden wird. Dergestalt sind jene Wahrheiten, welche über göttliche Dinge handeln und nur verstanden werden können von denjenigen, die reinen Herzens sind, was durch Beobachtung der zu einem guten Leben gegebenen Gebote erreicht wird“ [1]. Es leuchtet ein, daß unter dem „Verstehen“ im dritten Falle nicht mehr das rein natürliche geistige Hineinsehen in die inneren Zusammenhänge der Dinge gemeint ist, wie im zweiten Falle. Vielmehr ist hier ein durch ethische Momente und folgerichtig auch durch Gnadenwirkungen mitbestimmtes Hineinblicken in die Glaubenswahrheiten gemeint. Über diese selbe Art von Einsicht äußert sich der Heilige in seinem Brief an Consentius. Dieser hatte in einem Schreiben ihm die Bitte vorgetragen, ihm einiges über die Trinität zu erklären und von den Geheimnissen, die Gott ihn hierüber habe schauen lassen, einiges ihm mitzuteilen. Für sich selber allerdings habe er, Consentius, sich bisher immer folgenden Grundsatz zurechtgelegt: Die Wahrheit über Göttliches müsse mehr aus dem Glauben als aus der Vernunft erfaßt werden. Denn wenn der Glaube der heiligen Kirche aus der vernünftigen Disputation, nicht aus der frommen Gläubigkeit genommen würde, so käme ja niemand außer Philo-

[1] De div. quaest. 83 qu. 48; siehe den lateinischen Text unten im Scholion zu a. 7 S. 26*.

sophen und Rednern in den Besitz der Seligkeit. Weil aber Gott, der das Schwache dieser Welt erwählte, um das Starke zu überwinden —, es sich gefallen ließ, durch die Torheit der Predigt die Gläubigen zu erlösen, so sei nicht so sehr die Vernunft über Gott um Rat zu fragen, als die Auktorität der Heiligen zum Leitstern zu wählen. Denn sicher würden weder die Arianer noch die Mazedonianer auf ihrem gottlosen Treiben bestehen, wenn sie ihren Glauben mehr den hl. Schriften als ihren Vernünfteleien anpassen wollten. Dennoch, so bittet Consentius weiter, möge der große, gottbegnadete Bischof ihm einiges über die Trinität in Bildern und Gleichnissen sagen [1].

Augustinus antwortete mit der Aufforderung, Consentius solle diese seine „Definition“ über Glauben und Wissen, die der Heilige wörtlich wiederholt, korrigieren. „Denn wenn ich beginnen soll, dich einigermaßen in das Verständnis dieses großen Geheimnisses einzuführen, — was ich übrigens ohne Gottes innerlichen Beistand nicht zustande bringen werde, — so werde ich mit meiner Abhandlung nichts anderes tun, als nach Kräften die Vernunftbegründung darzubieten. Wenn du solche also von mir oder von irgend einem Lehrer, gar nicht unvernünftigerweise, forderst, damit du, was du glaubst, auch verstehen lernest, so korrigiere deine Definition, nicht daß du den Glauben verschmähest, sondern damit du jene Wahrheiten, welche du mit der Festigkeit deines Glaubens schon festhältst, auch im Lichte der Vernunftbegründung erblickest“ [2]. Nach diesen Worten legt Augustinus dar, daß Gott

[1] Ep. 119 (PL 33, 449) c. 1: Ego igitur cum apud memetipsum prorsus definierim, veritatem rei divinae ex fide magis quam ex ratione percipi oportere; si enim fides sanctae ecclesiae ex disputationis ratione non ex credulitatis pietate apprehenderetur, nemo praeter philosophos atque oratores beatitudinem possideret. Sed quia placuit Deo, qui infirma mundi huius elegit, ut confundat fortia, per stultitiam praedicationis salvare credentes, non tam ratio requirenda de Deo, quam auctoritas est sequenda sanctorum. Nam profecto neque Ariani, ... in hac impietate persisterent, neque Macedoniani, ... si scripturis sanctis magis quam suis ratiocinationibus accommodare fidem mallent. c. 2. Tamen tu, vir admirabilis etc.

[2] Ep. 120 c. 2 (ib. 453): Neque enim cum coepero te in tanti huius secreti intelligentiam utcunque introducere (quod nisi Deus adiuverit, omnino non potero), aliud disserendo facturus sum, quam rationem ut potero redditurus: quam si a me vel a quolibet alio doctore non irrationabiliter flagitas,

das Vernunftlicht, das er uns gegeben, nicht hasse, sondern wolle, daß wir es auch im Glauben benützen. Er beruft sich dafür auf das Wort Isaias 7, 9, das nach der Italaversion lautet: „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht zum Verständnis gelangen“, sowie auf das Wort 1 Petr. 3, 15, daß wir bereit sein sollten zur Antwort für jeden, welcher von uns die Vernunftbegründung für unser Glauben und Hoffen fordere. Aus den beiden Worten ergibt sich, daß es ein Verstehen gebe, welches dem Glauben nachfolgt, und eines, welches ihm vorausgeht. Einiges allerdings gibt es auch, davon wir die inneren Gründe nicht einsehen können, wie die sämtlichen Wunderwerke Gottes. Aber ohne innere Gründe sind auch diese nicht. All diese Erörterungen schickt Augustinus seiner eigentlichen Abhandlung voraus, um, wie er sagt, den Glauben des Consentius zur Liebe, zum Verständnis anzuregen [1].

Mehrerlei ergibt sich hieraus. Zunächst hält Augustinus eine vorbereitende, zum Glauben führende und den Glauben auch vor Ungläubigen einigermaßen begründende Vernunftwissenschaft für möglich und durch das Petruswort direkt geboten. Sodann hält er es für die Pflicht des Gläubigen, von der Vernunft mit der Hilfe Gottes einen Gebrauch zu machen, welcher zu größerem Verständnis des bisher nur Geglaubten führt. Dieses Verständnis selber ist also nicht ein rein natürliches, sondern ein aus natürlichem Denken mit innerer Hilfe Gottes im reinen Herzen zustandekommendes.

Im Anfange des 14. Buches De trinitate kommt der Heilige ebenfalls auf unser Thema zu sprechen. Er unterscheidet dort zwischen Weisheit und Wissenschaft. Unter Weisheit versteht er den cultus Dei, der allerdings erst in der seligen Anschauung zur vollkommenen Weisheit werde [2]. Die Wissenschaft aber, von der er hier und vorher im 13. Buche reden will und geredet hat, ist

ut quod credis intelligas, corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias.

[1] Ibid. c. 2—6.

[2] *De trin.* XIV c. 1 n. 1 PL 42, 1037: Deus ergo ipse summa sapientia, cultus autem Dei sapientia est hominis. c. 19 n. 26 (1056): Hoc enim donum tunc nobis dabitur, cum dictum fuerit: Venite benedicti Patris mei.

die Theologie. Sie ist jene Wissenschaft, welcher alles dasjenige zuzuteilen ist, „was den heilkräftigen, zur Seligkeit führenden Glauben erzeugt, nährt, verteidigt, stärkt, — eine Wissenschaft, in der sich nicht gerade sehr viele auszeichnen, obwohl sie im Glauben sich hervortun. Denn etwas anderes ist es, nur zu wissen, was der Mensch glauben muß, um das Leben zu erlangen, welches ewig ist; etwas anderes ist es, zu wissen, wie man diese Dinge selbst für die Frommen nutzbar machen und gegen die Ungläubigen verteidigen kann. Dieses letztere ist offenbar, was der Apostel unter dem Worte ‚Wissenschaft' versteht“ [1]. Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß es nach Augustin eine vom einfachen Glauben unterschiedene, vom Apostel zu den Gaben Gottes gerechnete [2] Wissenschaft gibt, welche den Glaubensinhalt für die Gläubigen nutzbar macht und gegen die Ungläubigen verteidigt.

Diese Augustinischen Gedanken werden durch Anselm und die Viktoriner der Hochscholastik übermittelt. Doch legen die mittelalterlichen Augustinisten mehr Wert auf die Durchdringung des Glaubensinhaltes mittelst der von Gottes Gnade erleuchteten Vernunft, als auf die rationelle Begründung der Grundlagen des Glaubens, ohne aber letzteres ganz zu vernachlässigen. Berühmt ist ja der Wunsch des hl. Anselm, das Dasein Gottes durch das ontologische Argument zu erweisen. Aber ausgedehnter sind seine Versuche, die Trinitätslehre und die Soteriologie durch „notwendige Gründe“ zu erklären. Man hat vielfach den großen Benediktiner darob einen Rationalisten genannt. Und in der Tat halten seine überschwenglichen Ausdrücke über das Einsehen und Verstehen der Glaubensgeheimnisse der strengen Kritik nicht überall stand. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß er die „notwendigen Vernunftgründe“ nur auf Grund des Trinitätsglaubens und Erlösungsglaubens als solche bezeichnet, und daß er gerade dort, wo er an die spekulative Erklärung der Trinität herantritt, ausdrücklich vorausschickt, dieses erhabene Geheimnis überschreite

[1] *De trin.* XIV c. 1 n. 3, ebenda 1037. Vgl. den latein. Wortlaut im Scholion zu a. 7 S. 25* und in der ersten Anm. zu a. 9 S. 46*.

[2] Augustin zitiert das Wort 1 Kor. 12, 8: Alii datur sermo sapientiae alii sermo scientiae.

alle Schärfe des Menschenverstandes, und keinerlei Einsicht könne hineindringen in das Wie seines Seins [1].

Mit ähnlichem Vertrauen in die von Augustin gebahnten Wege zum Verständnis der Trinitätslehre, geht Richard von S. Viktor an seine Arbeit über die Dreifaltigkeit heran, ebensowenig wie Anselm sich zu einer ganz genauen Abgrenzung der Begriffe Glauben, Wissen und Verstehen durchringend. „Bemühen wir uns immer," sagt er im Prolog des Werkes über die Trinität, „soweit es erlaubt und möglich ist, mit der Vernunft zu begreifen, was wir im Glauben festhalten." Gestützt auf das von Augustin in der Italaform überlieferte Isaiaswort: Nisi credideritis non intelligetis (Is. 7, 9), hofft er, daß es ihm möglich sein werde „zu dem, was wir glauben, nicht nur wahrscheinliche sondern auch notwendige Vernunftgründe beizubringen, soweit der Herr es geben wird" [2]. Die nähere Untersuchung über die Grade des religiösen Erkennens bietet Richard aber nicht in dem wissenschaftlichen Versuch über die Trinität, sondern in dem aszetisch-mystischen Buche Benjamin minor sive de praeparatione animi ad contemplationem, welches für die Behandlung unserer Frage in der

---

[1] *Monologium* c. 64 PL 158, 210: Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transscendere omnem intellectus aciem humani; et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu, quomodo ita sit. Eines offenen oder versteckten Rationalismus ziehen Kunze und Hase den hl. Anselm. Endres findet, daß seine Lehre über das Vermögen der Vernunft in Glaubenswahrheiten nicht der Lehre der Hochscholastik hierüber entspreche. Heitz sagt, der Heilige habe unbewußt den Rationalismus gestreift, Bainvel und De Régnon geben die Überschwenglichkeit seiner Ausdrücke zu, ebenso Grabmann, suchen ihn aber, wie Becker, vom Vorwurf des Rationalismus zu reinigen. Vgl. die gesamte Literatur hierüber bei Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I 276—278. Danach ebenda eine sorgfältige Analyse der Texte. Neuestens sagt Endres, *Der hl. Thomas,* 71: „Näher besehen, bedeutet der scheinbare Ausgleich (zwischen Glauben und Wissen bei S. Anselm) tatsächlich eine irreführende Vermengung."

[2] Ricardus: *De trinitate,* Prol. (PL 196, 889) Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione, quod tenemus fide. Ibid. lib. I c. 4 (892): ... ad ea, quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere.

Hochscholastik ohne Einfluß geblieben ist. Richards Lehrer Hugo von S. Viktor und dessen Zeitgenosse Petrus Lombardus hinterlassen zwei Gesamtdarstellungen der Theologie, welche in der uns interessierenden Literatur zwar oft zitiert werden, aber trotzdem keine selbständige Bedeutung für unser Problem beanspruchen. Sie fragen nämlich in der Einleitung dieser Werke nicht nach der Möglichkeit einer theologischen Wissenschaft, sondern beginnen, diese voraussetzend, alsbald mit der Besprechung über das Objekt der Theologie, welches Petrus nach Augustin in den heiligen res et signa, Hugo aber in den opera restaurationis findet [1]. Von Wert für die Hochscholastik wird nur die Abhandlung, welche der Lombarde in der Tugendlehre dem Glauben widmet, da die dort von ihm zusammengestellten Augustinustexte, unter denen abermals die Isaiasstelle figuriert, in den Kommentaren immer besprochen werden. Von Hugos Erbe kehrt in der Hochscholastik der ihm allerdings nicht originaliter eigene Gedanke wieder: „Daß alle natürlichen Disziplinen der göttlichen Weisheit dienstbar sind" [2]. Die Hugo zugeschriebene Summa sententiarum eines Zeitgenossen beginnt mit einem kurzen Kapitel de fide, aus welchem nur der eine Gedanke fruchtbar wurde: „Der Glaube ist eine gewollte Gewißheit über Abwesendes, höher als die Meinung, niedriger als das Wissen" [3].

[1] Hugo, *De sacramentis*, Prol. c. 1—3 (PL 176, 183) über den Gegenstand der Theologie, c. 4 (184) über die drei Arten des Schriftsinnes, historischen, allegorischen, tropologischen, c. 6 (185): Quod omnes artes naturales divinae sapientiae famulantur. Lombardus, *Quatuor libri sententiarum*, Prol. (Editio cum comm. S. Bonaventurae, Quaracchi, I 16 f.) sagt, die Liebe zur Wahrheit und zur Abwehr der Häresie treibe ihn, aus den Vätern dies Buch zusammenzustellen. Im Lib. I widmet er sofort die ersten Sätze dem Objekte dieser Doctrina.

[2] Siehe vorige Anmerkung. Die Untersuchung über die verschiedenen Erkenntnisstufen gibt Hugo in der aszetischen Abhandlung *Eruditionis didascalicae libri septem* (PL 176, 739 ff.). Sie bleibt ohne Bedeutung für unsere Frage.

[3] Anders, *Die Summa Sententiarum kein Werk des Hugo v. S. Viktor* (sondern seines Freundes Odo v. S. Viktor † 1148), Katholik 1909 XL 99—117. Der siebente Traktat gehört wahrscheinlich Walter von Mortagne. Ebd. 101 A. 1. Der oben zitierte Text *liber sententiarum* c. 1 (PL 176, 43 ff.): Fides est voluntaria certitudo absentium, supra opinionem et infra scientiam constituta. Neuestens tritt Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* II 293 ff., auf Grund der Hss für die Autorschaft Hugos ein.

Neben Augustinus kommt, wie oben bemerkt, besonders Boëthius in der hochscholastischen Diskussion unseres Problems zu Worte, und zwar mit seinem Buch über die Trinität, welches im zwölften Jahrhundert häufig kommentiert wurde und im dreizehnten durch die daraufbezügliche Arbeit des Aquinaten wieder in den Vordergrund geschoben wurde [1]. Boëthius war mit den Aristotelischen Schriften wohlvertraut, ist er ja doch durch seine Aristotelesübersetzungen und Kommentare zum philosophischen Lehrer der jungen Scholastik geworden. Trotzdem geht er im Liber de trinitate ganz auf Augustins Spuren, sagt dies nicht nur ausdrücklich, sondern zeigt es auch durch die Tat und redet, wie der Bischof von Hippo, in erster Linie von der Erleuchtung durch Gottes Licht und dann von den Versuchen, mit Hilfe dieser Erleuchtung das im Glauben erfaßte durch Vernunftgründe zu erläutern, es mit philosophischen Worten zu umhüllen, und so der Einsicht näher zu bringen. Die Einteilung der spekulativen Wissenschaften in Naturwissenschaft, Mathematik und Theologie zeigt sodann deutlich, daß er sich über die Grenzen zwischen natürlicher und übernatürlicher Theologie nicht ganz klar geworden ist. Daraus wird es dann auch begreiflich, daß er im Streit der Meinungen für und wider angerufen wird, je nachdem das Wort Theologie von den Hochscholastikern wörtlich genommen oder von ihnen als Boëthianischer Ausdruck für Metaphysik gedeutet wird [2].

[1] Hierüber vgl. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I 166 ff. Ob die Zuversicht Grabmanns bezüglich der Echtheit des Liber de trinitate ganz berechtigt ist, kommt für unsere Frage nicht in Betracht, da wir hier nur das theologische Erbe in seiner Wirkung auf die Hochscholastik ins Auge fassen. Es genügt, daß De trinitate im MA als Boëthianisch galt.

[2] Boëthius *De trinitate* (PL 89, 1247 ff.) Prooemium: Investigatam diutissime quaestionem, quantum nostrae mentis igniculum illustrare lux divina dignata est, formatam rationibus, literisque mandatam, offerendam vobis ... curavi. — ... Idcirco stilum brevitate contraho et ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo ... Sane tantum a nobis oportet quaeri, quantum humanae rationis intuitus ad Dei talis valet celsa conscendere. — ... Vobis tamen ... inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum in nos venientia fructus attulerint. Ebd. c. 2 gibt er die Wissenschaftseinteilung und sagt dann: In naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter versari oportet.

Die theologische Überlieferung über unser Problem ist also zu Beginn der Hochscholastik ganz an Augustin orientiert. Mit ihm lehrt sie, daß Wissen und Verstehen etwas anderes als Glauben sei, daß es ein dem Glauben vorarbeitendes, ein ihn verteidigendes, ein ihn verständlich machendes Wissen gibt. Der Einfluß der Gnade und speziellen Erleuchtung auf dieses Wissen wird betont, aber die Grenze zwischen wirklichem Einsehen aus Gründen der Vernunft und mystischem Schauen oder gläubigem Erkennen ist zu unsicher angegeben[1].

Zu dieser theologischen Überlieferung gesellte sich nun nach der Rezeption des ganzen Aristoteles und bei seiner Hineinarbeitung in die Theologie eine diese selben Fragen beleuchtende philosophische Überlieferung, nämlich die Wissenschaftslehre des Aristoteles.

Die zweite Analytik handelt von der Lehre und dem Wissen. Sie beginnt mit der Feststellung, daß jede Lehre und jedes Wissen sich auf früher Gewußtes gründet. Dies gilt von der Mathematik und von den syllogistisch und induktiv schließenden Wissenschaften gleichermaßen. Es muß aber ein Doppeltes in jeder Wissenschaft zuvor gewußt werden: Einmal daß etwas ist (quod sit, übersetzt die Scholastik) und dann, was etwas ist (quid sit). Wer also

[1] Endres, *Der hl. Thomas*, 72: „Nun formuliert zwar das Doppelgestirn der Viktoriner den Unterschied zwischen natürlicher und auf den Glauben gegründeter theologischer Wissenschaft, aber trotzdem ... unterliegen doch auch sie der Versuchung, das Geheimnis der Trinität durch Vernunftgründe beweisen zu wollen. Erst ... Wilhelm v. Auxerre († ca. 1231—37) kommt der Unterschied zwischen dem, was dem Wissensgebiet, und dem, was dem Glauben angehört, deutlicher zum Bewußtsein.“ Daß letzteres in beschränktem Maße wahr ist, zeigt Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin,* Paris 1909, livre 3 chap. 2 Guillaume d'Auxerre, 92—98. Doch gilt auch von Wilhelms Antwort auf die Frage: Utrum idem sit scitum et creditum?: Elle (la réponse) nous ramène à la notion, alors classique, de l'illumination subjective dont l'une des principales conséquences est la délimitation flottante entre le naturel et le surnaturel, la science et la foi ... La théorie de l'illumination était peu favorable à la distinction de la théologie et de la philosophie (a. a. O. 96). Auch von Wilhelm von Auvergne († 1249) gilt: Bref, G. d. A., malgré sa connaissance des philosophies aristotéliciennes et arabes ... appartient au groupe nombreux des théologiens augustiniens ... défenseurs à tendance ontologiste de l'illumination subjective. Heitz S. 104.

eine Wissenschaft lernt, der ist in gewissem Maße schon wissend, in gewissem Maße noch unwissend[1]. Was heißt nun wissen? Die Antwort gibt der erste Satz des zweiten Kapitels: „Wir glauben aber eine Sache einfachhin zu wissen (einfachhin, nicht auf sophistische Weise, d. h. aus Unwesentlichem oder Zufälligem), wenn wir glauben, die Ursache, wegen der eine Sache ist, als Ursache dieser Sache zu kennen und zu erkennen, daß sie nicht anders sich verhalten könne"[2]. „Darum kann etwas, von dem es ein Wissen gibt, sich nicht anders verhalten"[3]. Aristoteles macht es also zum Charakteristikum des Wissens, daß es sich auf die Einsicht, die Evidenz der Notwendigkeit des Gewußten gründet. Wenn wir wissen, sehen wir ein, daß das Gewußte nicht anders sein kann, und warum es nicht anders sein kann. Wird nun das Wissen durch einen Schluß vermittelt, so ist es selbstverständlich, daß die Prämissen dieses Schlusses selber in dieser Weise gewußt sein müssen, d. h. sie müssen Erkenntnisse darstellen, deren Wahrheit und innere Notwendigkeit wir einsehen. Ohne solche Prämissen, die also wahre, innerlich notwendige und vor der Conclusio gewußte sein müssen, ist zwar ein Syllogismus möglich, aber kein Beweis, welcher ein Wissen begründet[4]. Es ist klar, daß ein solches Wissen in letzter Linie zurückgehen muß auf Dinge, welche unmittelbar evident sind, deren Sein und Warumsein nicht mehr weiter begründet werden kann, sondern die einfachhin dem Verstande sich als wahr darstellen. Das heißt, da ein Zurückgehen in den Prämissen bis ins Unendliche unmöglich ist[5], so muß es unbeweisbare, in sich evidente Prinzipien, Uranfänge alles Wissens

[1] *Anal. Post.* I 1. 71 a. Die Anführung der Texte darf ich unterlassen, da ein großer Teil derselben im Textband lateinisch und griechisch wiedergegeben ist.

[2] *Ebd.* c. 2 71 b 9 ff. [3] *Ebd.* 14 f. [4] *Ebd.* c. 2 71 b 20.

[5] Man hatte vor Aristoteles die Möglichkeit des Wissens überhaupt eben damit zu widerlegen gesucht, daß man sagte: Man müsse ins Unendliche zurückgehen, da man später Gewußtes durch früher Gewußtes zu begründen suchen müsse, um überhaupt wissen zu können. Unendliches durchzugehen sei aber unmöglich, also auch das Wissen überhaupt. Dagegen wehrt sich Aristoteles ebd. c. 3 72 b und sagt, man müsse zurückgehen zu ersten in sich unbeweisbaren, einfachhin notwendigen Prinzipien. Vgl. auch das (Pseudoaristotelische) zweite Buch (alias primus minor) der Metaphysik c. 1 u. 2 993 b—995 a.

geben, auf welche alles Wissen zurückgeht. Das sind in der Aristotelischen Wissenschaftslehre aber nur zwei Gruppen: einmal die unmittelbaren Sinneswahrnehmungen und dann die unmittelbar einleuchtenden Denkgesetze vom Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten und vom zureichenden Grunde[1].

Aus dieser Lehre vom Wissen folgt von selber eine feste Ordnung der Wissenschaften. Die oberste ist jene, welche die obersten Prinzipien behandelt, die Metaphysik[2]. Von den andern ist immer eine jener anderen untergeordnet, welche für die Voraussetzungen der ersten die Gründe angibt. So gibt die Geometrie für die Optik die Gründe an, und darum ist diese jener untergeordnet. Ebenso ist es mit der Stereometrie und der Mechanik, der Arithmetik und der Musik und so fort[3].

Indes begründet es nicht immer ein Subalternationsverhältnis, wenn eine Wissenschaft das „propter quid" zum „quod sit" der anderen aussagt. Das klassische Beispiel, das von Aristoteles durch die Erörterung unseres Problems in der Hochscholastik sich hinzieht, ist der sonderbare Satz: „Zu wissen, daß eine kreisrunde Wunde langsamer heilt (nämlich als eine Schnittwunde), ist Sache des Mediziners: warum sie aber langsamer heilt, Sache des Geometers"[4]. Trotzdem in diesem Falle in der Geometrie die Begründung einer medizinischen These gegeben wird, ist die Medizin dennoch nicht eine Subalternwissenschaft der Geometrie. Der Grund dafür, den Aristoteles hier nicht eigens anführt, liegt darin, daß die Geometrie nicht durchweg die Prinzipien und Voraussetzungen der Medizin erklärt, wie sie die der Optik erklärt, sondern nur gelegentlich dieser einen Erfahrungstatsache die rationelle Begründung zufügt. Hingegen ergibt sich ein Subalternverhältnis dort, wo eine Wissenschaft das Ziel für die Existenz und Absichten

[1] *Anal. Post.* II 19 100 a. 1 ff. und *Metaph.* I c. 1 980 b f. wird beidemal ganz auf gleiche Weise der Weg angegeben: Aus der Sinneswahrnehmung das Gedächtnis, aus häufigem Gedächtnisbild derselben Sache die Erfahrung, aus der Erfahrung die Prinzipien der einzelnen Künste und Wissenschaften. Die Denkprinzipien behandelt Aristoteles *Met.* III (alias IV) c. 3 ff. 1005 a. 19 ff.

[2] *Metaph.* V (alias VI) c. 1 1025 b—1026 a.

[3] *Analyt.* I 13 zweiter Abschnitt 78 b 35 ff.

[4] *Anal. Post.* a. a. O. Schlußsatz.

einer andern abgibt. So ist die Reitkunst das Ziel der Sattlerei, die Kriegswissenschaft aber das Ziel, dem die Kriegskunst dient[1].

Ein weiteres folgt aus dem Wissensbegriff des Aristoteles. Wenn Wissen die inneren notwendigen Gründe einsehen heißt, so kann es von den letzten Prinzipien kein Wissen, sondern nur ein Einsehen geben. Der Intellekt ist die Fertigkeit, die Notwendigkeit der letzten Prinzipien einfachhin einzusehen. Die Wissenschaft ist die Fertigkeit, aus diesen letzten Prinzipien mit Notwendigkeit sich Ergebendes zu beweisen[2]. Wenn außerdem mit dem Begriff des Wissens notwendig verbunden ist, daß man sich bewußt ist, das Gewußte muß so sein, es kann gar nicht anders sein[3], so ist es klar, daß ein Wissen dieser Art sich nur auf allzeit Gültiges, auf die Universalia, auf Ewiges, wie Aristoteles sagt, erstrecken kann[4]. Nicht das Einzelne, nur das Allgemeingültige kann Gegenstand der Wissenschaft sein[5]. Und das Allgemeinste, nämlich das Sein als solches, ist der Gegenstand der vornehmsten Wissenschaft[6]. Aristoteles nennt diese vornehmste Wissenschaft Theologie[7]. In einem raschen Überblick über die Würde der verschiedenen Wissenschaften stellt er den Satz auf: Es gibt drei spekulative Philosophien: die mathematische, die physikalische, die theologische. Die vornehmste derselben muß über den vornehmsten Gegenstand handeln. Die spekulativen Wissenschaften nun sind den anderen Wissenschaften voranzustellen, diese aber (nämlich die theologische) den spekulativen[8].

Das sind die Grundsätze der Aristotelischen Wissenschaftslehre, welche der beginnenden Hochscholastik überliefert werden: Wissen, *ἐπίστασθαι*, ist Einsehen aus in sich evidenten Gründen.

[1] Es ist auffallend, mit welcher Hartnäckigkeit ganz speziell nur das Beispiel von der Sattlerei und Reitkunst als klassisches Beispiel durch die scholastische Literatur geschleppt wird, während das viel edlere Beispiel von der Kriegswissenschaft und Herrscherkunst vernachlässigt bleibt. Die Beispielreihe steht in der *Ethica Nicomachea* I 1 1094 a.

[2] *Eth. Nic.* VI 3 1139 b und 6 1140 b.

[3] Ein Gedanke, den Aristoteles sehr oft wiederholt. *Analyt. Post.* I 2 71 b; ib. 6 74 b; *Eth. Nic.* VI 3 1039 b.

[4] *Analyt. Post.* I 8 75 b; *Ethic. Nic.* VI 3 1039 b; ibid. 6 1040 b.

[5] *Metaph.* I 1 981 a. 15 ff. [6] *Metaph.* III (al. IV) und V (al. VI)

[7] *Metaph.* V (al. VI) 1 1026 a. [8] *Ebd.*

Die Wissenschaften haben eine Rangordnung: die spekulativen gehen den praktischen voran. In letzteren reihen sich diejenigen, welche das höhere Ziel haben, über jene, die nur um dieses höheren Zieles willen sich ein näher liegendes niedrigeres Ziel gesteckt haben. Innerhalb der spekulativen reihen sich jene, welche das propter quid angeben für die Voraussetzungen anderer über diese letzteren. Allen voran geht die Wissenschaft vom Sein als solchem, die spekulative Theologie oder, wie sie das Mittelalter nannte: die **Metaphysik.**

So begegneten sich augustinisch-theologische und aristotelisch-philosophische Überlieferung in dem Urteil: Die Theologie ist die höchste und vornehmste Wissenschaft. Aber das Wort Theologie bedeutete in jedem Falle etwas anderes, und der Begriff Wissenschaft war beidemal ein anderer. Durch den Versuch, Aristotelismus und kirchliche Theologie innerlich zu verbinden, war das Problem gegeben: Ist die Theologie, wie wir sie nach Augustin und seinen Anhängern verstehen, eine Wissenschaft im Aristotelischen Sinne? Läßt sich überhaupt der Augustinische Begriff des theologischen Wissens auf Grund der präziser werdenden Erkenntnis- und Wissenslehre noch festhalten? Welches sind die letzten Prinzipien, die Beweismethoden, der Gegenstand, das Ziel der Theologie? Ist sie in die Reihe der spekulativen oder in die der praktischen Wissenschaften einzuordnen und wie verhält sie sich zur Stufenfolge der Wissenschaften überhaupt? — Die Beantwortung dieser Fragen hat jahrzehntelang die Geister beschäftigt, ein Zeugnis für die Gewissenhaftigkeit, mit welcher die Hochscholastik die Grundlage ihres geistigen Dombaues untersucht hat, bevor sie denselben zu errichten wagte. Augustinismus und Aristotelismus stießen bei Erörterung des Problems heftig aufeinander. Die großen Meister hatten alle schon ihr Votum abgegeben, als die Schrift verfaßt wurde, an deren Gedankengang wir das Ergebnis dieser Erörterung ablesen wollen. Sie spiegelt in ihren scheinbar so nüchternen und tatsächlich leider allzu breiten Fragen, Argumenten, Gegenargumenten, Lösungen und Schlußfolgerungen alle Phasen dieses Ringens um ein großes Problem deutlich wider.

3. Ist die Theologie eine Wissenschaft?

Die Schrift: Defensio doctrinae fratris Thomae zerfällt in zwei Teile, deren erster von der Theologie als Wissenschaft, deren zweiter vom Inhalte der Theologie handelt. Die Abhandlung über die Theologie wird gegliedert in drei Hauptteile, in welchen die drei Causae: Formalis, materialis und finalis zur Sprache kommen [1]. Bonaventura hatte seinerzeit als Schema für diese Abhandlung die Einteilung in vier Teile gegeben, indem er auch noch die Frage nach der causa efficiens behandelte, und wir finden die letztere auch bei manchen anderen Autoren mitbehandelt. Zur Zeit der Entstehung unserer Schrift war über diese vierte Frage kein bedeutender Zweifel mehr bei den Theologen, und so kann Durandus, der Zeitgenosse unseres Hervaeus, seinen Sentenzenprolog mit der für selbstverständlich gehaltenen Ankündigung beginnen: „Hier stehen zuerst die causae der Theologie in Frage und zwar wird zunächst über drei Teile gefragt, entsprechend den drei Gründen der Theologie: Formalgrund, Materialgrund und Finalgrund." Hervaeus, der dieselbe Einteilung gibt, fügt hinzu: „Über die Wirkursache ist nämlich kein Streit unter den Doktoren und darum übergehe ich ihre Erörterung [2]. Bei der Abhandlung über die causa formalis beabsichtige ich nicht über die Methode, den modus agendi, zu fragen: ob die Theologie nämlich erzählend oder in Syllogismen schließend vorgehe, auch werde ich nicht über die Anordnung der Abhandlungen sprechen, über den ordo tractandi, da auch hierüber keine Kontroverse unter den Gelehrten besteht, sondern meine Absicht ist, zu fragen: was für eine Fertigkeit (habitus) die Theologie sei, ob eine wissenschaftliche oder nicht."

Die Antwort auf die Frage wird eingeleitet durch einige Vorfragen aus der allgemeinen Wissenschaftslehre, deren Feststellungen sodann die Grundlagen bilden für die Ausführung des Hauptthemas [3]. Hervaeus ähnelt darin seinem älteren Zeitgenossen Heinrich v. Gent, der seine unvollendet gebliebene Summa ebenfalls mit

[1] Prologus S. 1*. Daselbst auch die Belege für Bonaventura, Durandus und andere.

[2] Daß diese Behauptung etwas zu zuversichtlich, siehe ebenda S. 2* A. 1.

[3] *Ebd.* A. 2. Daselbst auch der Beleg für Heinrich v. Gent.

einer Abhandlung über die Theologie als Wissenschaft eröffnet, dieser selber aber eine sehr ausführliche allgemeine Wissenschaftslehre auf Augustinischer Basis vorausschickt. Indes sind die Fragen, welche Hervaeus aus der allgemeinen Wissenschaftslehre behandelt, ganz bestimmt ausgewählte. Er setzt die aristotelischen Theorien hierüber voraus und frägt nur nach denjenigen Dingen, welche für die Erörterung seines Hauptthemas fruchtbar sein können.

Schon gleich die erste Frage geht mitten in das umstrittene Gebiet hinein: ob es zur Wissenschaft im eigentlichen Sinne genüge, aus bloß geglaubten Prämissen zu argumentieren[1]. Er will nicht fragen, ob es möglich sei, aus bloß geglaubten Prämissen eine Folgerung abzuleiten, welche evident ist. Darauf ist insofern mit ja zu antworten, als ich eine durch philosophische Begründung evidente These auch als Schlußsatz mit zwei geglaubten Prinzipien in Zusammenhang stellen kann. Natürlich gewinnt sie ihre Evidenz nicht aus diesen Prinzipien. Aber tatsächlich steht in solchem Falle eine evidente These als Schlußsatz nach zwei geglaubten Prämissen. Denn wenn ich schließe: Es gibt nur ein Ding, das eins im Wesen und dreifach in der Person ist: Gott ist ein solches Ding; also ist nur ein Gott; so ist das Ergebnis dieses Schlusses eine auch rein philosophisch beweisbare Wahrheit, obwohl die Prämissen in dem Zusammenhang, in welchem die These hier erschlossen wird, nur geglaubte Wahrheiten sind. Der Sinn der Frage ist vielmehr: ob ein Schlußsatz, der nur aus seinen Prämissen Evidenz besitzt, — und nicht wo anders her, wie im obigen Beispiel, — ob ein solcher Schlußsatz aus den Prämissen eine wissenschaftliche Evidenz haben kann, wenn diese Prämissen nur geglaubte Wahrheiten sind. Um die Frage zu beantworten, genügt es, den Begriff der „wissenschaftlichen Evidenz" sich klar zu machen. Der ist aber aus Aristoteles allen klar: Die wissenschaftliche Evidenz ist zunächst die Evidenz eines wirklich bewiesenen Schlußsatzes. Jeder wirkliche Beweis aber reduziert sich in letzter Linie auf Sätze, die in sich selbst evident oder durch sich selbst bekannt sind, da man ins

---

[2] Zum Folgenden siehe Artikel 1 S. 3*—6*. Daselbst auch die Aristotelesbelege.

Unendliche nicht zurückgehen kann. Die wissenschaftliche Evidenz ist also die Evidenz eines Schlußsatzes, welcher abgeleitet ist aus in sich bekannten Wahrheiten, so daß, wer diese Evidenz besitzt, durch das Zeugnis seines Verstandes gewiß ist, daß sowohl diese letzten in sich bekannten Wahrheiten wie die daraus abgeleiteten nicht geläugnet werden können. Etwas Glauben aber heißt, etwas auf die Autorität eines andern hin für wahr halten. Wenn dabei allerdings anderswoher bekannt, und zwar evident wäre, daß die betreffende Behauptung von einem Wesen ausgesprochen wurde, das nicht irren und lügen kann, so wäre die Zustimmung zu der Aussage kein Glauben im gewöhnlichen Sinne, sondern ein folgerichtig abgeleitetes Wissen. Jedoch selbst dieses Wissen stände noch hinter dem aus Erfahrung und Anwendung der Denkgesetze gewonnenen Wissen zurück. Denn die Geheimnisse, welche uns von der göttlichen Auktorität vorgelegt werden, übersteigen unsere Einsicht, und so können sie für uns zwar als Tatsache gekannt, aber nicht bis zur Evidenz verstanden werden[1]. Aber wir sprechen hier überhaupt nicht von diesem Ausnahmefall, sondern von dem Glauben, durch welchen die Gläubigen der Hl. Schrift zustimmen, von der es uns nicht per se bekannt ist, daß sie nur Wahres sagt. Aus Prämissen, die sich nur auf diesen Glauben gründen, läßt sich nicht die Evidenz eines Schlußsatzes so beweisen, daß dieser Schlußsatz wirklich gewußt ist. Denn er wird ja nicht auf in sich evidente letzte Prinzipien und auf durch sich bekannte Tatsachen zurückgeführt, sondern auf bloß geglaubte Wahrheiten. Somit kann er unmöglich wissenschaftliche Evidenz haben.

Nun sagen aber einige, es genüge, um ein Wissen über etwas zu gewinnen, wenn man dasselbe auf eine geglaubte und eine gewußte Prämisse reduziere[2]. Denn es bleibt die Kraft jeder Ursache in der Wirkung, also auch die Kraft der gewußten Prämisse im Schlußsatz. Dagegen sagt Aristoteles, daß ein beweiskräftiger Schluß nur auf Grund zweier notwendiger (und darum in sich evidenter oder bekannter) Prämissen beruhen könne. Und mit

[1] Artikel 5 S. 14* Solutio argumentorum.

[2] Zum Folgenden: Artikel 2 S. 6* f.

Recht. Denn die Evidenz des Schlusses, d. h. der Verbindung zweier Begriffe, richtet sich nach der Evidenz der Verbindung des Mittelbegriffs mit diesen beiden Begriffen. Ist diese Verbindung aber in einem Falle inevident, dann bleibt es auch die Verbindung der beiden Begriffe unter sich. Dies ist z. B. der Fall bei dem Schlusse: Jeder Mensch hat wirkliches Fleisch (gewußte Prämisse). Gottes Sohn ist Mensch geworden (geglaubte Prämisse). Also hat Gottes Sohn wirkliches Fleisch (geglaubter Schlußsatz). Die Verbindung von Gottes Sohn mit Fleisch beruht auf der gewußten Verbindung von Mensch mit Fleisch, aber auch auf der nur geglaubten Verbindung von Gottessohn mit Mensch. Gegen die Begründung des Einwurfes ist zu sagen, daß die Kraft der Ursache in der Wirkung nur insoweit wirksam bleibt, soweit sie angewandt wird. Sie wird aber in unserem Falle nur angewandt, um auf Grund einer bloß geglaubten Verbindung eine weitere daraus abzuleiten, die natürlich auch nur eine geglaubte sein kann.

Nun sagen aber wieder andere[1]: Gewiß, es genügt nicht zur Ableitung einer gewußten Wahrheit, wenn ich aus einer geglaubten und einer gewußten Prämisse meinen Schluß ziehe. Aber es gibt wenigstens das, was man ein subalternes Wissen nennt. Denn die Subalternwissenschaften überlassen die Beweise ihrer Prinzipien den höheren Wissenschaften, argumentieren also, was sie selber betrifft, nur aus geglaubten Prämissen. Aus zwei geglaubten oder einer geglaubten und einer gewußten Prämisse zu schließen führt also nicht nur zu geglaubten Schlußsätzen, sondern zu einem wirklichen, wenn auch subalternen Wissen.

Demgegenüber ist zu sagen. Wenn wir am aristotelischen Wissensbegriff festhalten, so ist ein Wissen nur dort vorhanden, wo das eigene Zeugnis des Verstandes die Gewißheit der Wahrheit gibt. Das trifft nun bei der subalternen Wissenschaft wenigstens für die Tatsächlichkeit, das quia est, des Gewußten zu, wenn auch nicht für die innere Begründung. Das Schulbeispiel dafür ist die Optik, welche einfach erfahrungsmäßig feststellt, daß der Sehwinkel für gleichgroße Gegenstände bei größerer Entfernung kleiner wird, während die Begrün-

[1] Artikel 3 S. 8*—11*.

dung dafür erst durch die Geometrie gegeben wird[1]. Die Subalternwissenschaft liefert also ein wirkliches Wissen für das quia est, empfängt aber das Wissen über das propter quid von der höheren Wissenschaft. Wenn man aber unter subalternem Wissen das Wissen des Schülers versteht, der einfach für wahr annimmt, was der Lehrer ihm vorträgt, auch wenn er die Beweise nicht einsieht, so ist demgegenüber zu sagen, daß der Schüler solange kein wirkliches Wissen hat, solange er dem Lehrer nur glaubt[2]. Es bleibt dabei: wer mit dem aristotelischen Wissensbegriff ernst macht, kann auch von einem subalternen Wissen nicht reden, wenn er die betreffende Erkenntnis nur aus geglaubten Prinzipien herleitet. Denn Wissen heißt, aus in sich bekannten Prämissen abgeleitete Erkenntnis haben.

Bei Besprechung dieser Dinge nimmt Hervaeus die Gelegenheit wahr, die Anschauungen des „Bruders Thomas" über das Subalternwissen darzulegen, obwohl er auf den Kern der Frage, ob nämlich die Theologie ein Subalternwissen sei, erst später eingehen will[3]. Thomas nennt die Subalternwissenschaft manchesmal schlechthin eine Wissenschaft, manchmal sagt er aber auch, sie habe nicht den Charakter einer Wissenschaft, außer sofern sie einfach als ununterbrochene Weiterführung der höheren Wissenschaft genommen wird. Die erste Behauptung gründet sich darauf, daß die Subalternwissenschaft bezüglich der Tatsächlichkeit (des quia est), ein evidentes Wissen liefert, die zweite darauf, daß sie ihre Prinzipien für das propter quid nicht selbst beweist, sondern von der höheren Wissenschaft empfängt. „Und darum sagt Bruder Thomas manchmal, Glaube und Theologie handelten nicht von gewußten Dingen, manchmal aber sagt er, die Theologie sei ein subalternes Wissen; und beides ist wahr, wenn man die Ausdrücke in verschiedenem Sinne nimmt. Im eigentlichen Sinne ist die Theologie keine Wissenschaft und handelt nicht von Dingen, die wir ‚auf dem Wege', d. h. im irdischen Leben, wissen; im weiteren Sinne aber (largo modo loquendo), wenn man unter Subalternwissenschaft jede geistige Fertigkeit (habitus) versteht, welche ihre Prinzipien von einer höheren Wissenschaft empfängt,

[1] *Ebenda* S. 10*. [2] *Ebenda*.
[3] Belege, auch die aus S. Thomas S. 10* f.

ist sie eine Subalternwissenschaft. Doch über diese Dinge soll des näheren erst gehandelt werden, bei Erörterung der Hauptfrage selber.

Hier sind nur noch drei Vorfragen allgemeiner Art zu erörtern, bevor von der Theologie im besondern die Rede sein soll, nämlich zuerst die Frage: Ob es zum Begriff einer wirklichen Wissenschaft genüge, wenn man bloß die Evidenz der Folgerung erreicht.

Die Frage wird verneint, während sie z. B. von Johannes von Neapel bejaht wird[1]. Die Begründung ist einleuchtend: Die formalen Folgerungen als solche sind nur Gegenstand der Logik und keiner anderen Wissenschaft. In jeder andern Wissenschaft sind nicht die Folgerungen, sondern das Gefolgerte der Gegenstand, auf den es ankommt. Die Folgerung mag formell noch so exakt sein, wenn das Gefolgerte etwas Unwahres oder nur Geglaubtes ist, so ist das Ergebnis kein Wissen, sondern ein Irrtum oder eine Glaubenswahrheit. Die Ansicht, daß man also die Theologie eine Wissenschaft nennen könne, weil sie ihre Sätze durch Folgerungen erreicht, wird deshalb von den meisten Auktoren abgelehnt, so von Johann von Lichtenberg und von Gottfried von Fontaines. Letzterer gibt nur zu, daß die Theologie bezüglich der Folgerungen als solche eine wissenschaftliche Fertigkeit besitze, doch darf sie deshalb nicht als ein Wissen der Folgerungen bezeichnet werden. Es ist klar, daß Hervaeus mit seiner Antwort die des Gottfried an Genauigkeit übertrifft.

Wichtiger ist das Folgende: Verträgt sich die Notwendigkeit, eine Auktorität zu haben, mit dem Wissen, verträgt sich der Glaube mit dem Wissen? Gegen die Ansicht jener, welche Wissen und Glauben bezüglich desselben Gegenstands für vereinbar halten, geht Hervaeus in zwei Artikeln so vor[2]: Man führt an, das Wissen vertrage sich doch mit der Notwendigkeit, Vorstellungsbilder zu haben. Diese sind aber viel mehr der Täuschung ausgesetzt als die Auktorität Gottes. Also verträgt sich letztere mit dem Wissen. Hervaeus gibt den Untersatz zu, be-

[1] Belege Artikel 4 S. 11*.

[2] Artikel 5 und 6 S. 13*—24* deren Inhalt ich hier zusammenziehe. Die Texte, die Noten und das Scholion enthalten zu allem Folgenden die Belege.

merkt aber: Trotzdem hat das, was uns als Ausspruch der Auktorität Gottes vorgelegt wird, für unseren Verstand geringere Evidenz als das, was Sinn und Vorstellungsbild uns vorlegen. Mit diesem Grunde ist also nichts bewiesen. Vielmehr ist zu sagen: Das Glauben geht auf nicht Evidentes, das Wissen auf Evidentes. Derselbe Gegenstand kann für mich nicht zugleich evident und nicht evident sein. Also verträgt sich Glauben, das heißt, auf Grund einer Auktorität einer nicht evidenten Wahrheit zustimmen, nicht mit dem Wissen, d. h. der Zustimmung zur selben Wahrheit um ihrer Evidenz willen. Nur dann könnte durch Auktorität ein wirkliches Wissen zustande kommen, wenn ich evident wüßte (nicht bloß glaubte!), daß mir eine Wahrheit von jemanden gesagt wird, von welchem ich ebenfalls weiß (nicht bloß glaube), daß er nur Wahres sagen kann. Nun weiß ich zwar, daß Gott nur Wahres sagen kann, aber ich weiß im konkreten Fall nicht mit unmittelbar einleuchtender Evidenz, ob dieses oder jenes ein Ausspruch Gottes ist [1]. Nur in zwei Fällen könnte das letzte statt geglaubt wirklich gewußt werden: erstens wenn ich Gott in seiner Wesenheit schauen würde, während er zu mir spricht, oder dann, wenn einer die ganze Natur so kännte, daß alles ihm bezeugte, hic et nunc spreche nicht ein Geschöpf, sondern Gott allein. Keiner dieser Fälle trifft für unser irdisches Wissen zu. Und selbst wenn sie zuträfen, führten sie nur zu einem Wissen um die Tatsächlichkeit der göttlichen Geheimnisse, nicht aber zu einem Verstehen derselben. Die langen, durch verschiedene Formulierung der Beweise, durch stets neue Gegenargumente und deren Widerlegung sich spaltenlang fort-

[1] Zur Sache vgl. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, I, Freiburg 1873, Buch 1, § 42, n. 719—761. Das Verhältnis des Glaubens zur äußeren Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes selbst und der inneren Glaubwürdigkeit der menschlichen Vorlage des Wortes Gottes. Insbes. n. 746: „Die äußeren Zeichen begründen nicht eine Evidenz der Tatsache der Offenbarung selbst", und n. 749: Das vom Vatikanum definierte „rite probari divinam christianae religionis originem" ist „nur ein Beweis, der wohlerwogen mir die Einsicht gibt, daß ich die Tatsache der Offenbarung vernünftigerweise mit voller Gewißheit annehmen kann und soll, nicht aber ein solcher, der diese Gewißheit mir unbedingt aufnötigt und jeden Zweifel unmöglich macht". — n. 724: „Der göttliche Ursprung der Offenbarung erscheint nicht direkt, sondern kann nur durch einen gläubigen Aufschwung des Geistes erfaßt werden".

spinnenden Ausführungen unseres Meisters hier zu wiederholen hat keinen Zweck. Das Exzerpt unseres Textbandes gewährt hierin einen genügenden Einblick. Der Kern der Ausführungen bleibt derselbe, und steckt in den Begriffen von Glauben und Wissen, wie Hervaeus sie gibt. Diese schließen sich aus[1].

Wichtig dagegen ist, die Gedanken des Hervaeus vor dem Hintergrund der ihm vorangehenden und ihn umgebenden Hochscholastik sich abheben zu lassen[2]. Der Lombarde hatte die Frage gestellt, ob einige von den geglaubten Wahrheiten auch gewußt würden. Mit Ambrosius und Augustin antwortete er: Es wird manches geglaubt, das mit natürlicher Vernunft auch eingesehen wird. Aber diese Einsicht ist selber nicht ganz unabhängig vom Glauben. Denn die natürliche Gotteserkenntnis ist nur bei reinem Herzen möglich, die Herzensreinheit aber wird durch den Glauben und die Liebe zu Gott erreicht. Beides bleibt bestehen, auch wenn nun die Einsicht hinzutritt. Alexander und Bonaventura teilen diese Anschauung, für welche Bonaventura die nähere Begründung gibt: Wenn auch die Wissenschaft an der Hand der Vernunftgründe eine gewisse Sicherheit und Evidenz über göttliche Dinge geben kann, so ist diese Gewißheit und Evidenz doch nicht eine ganz klare, solange wir auf dem Wege (d. h. im Erdenleben) sind. Denn so sehr auch einer mit notwendigen Gründen den Beweis für Gottes Existenz und die Einheit Gottes führen mag, so kann er doch nicht das Dasein Gottes und sein Einssein schauen, wenn er nicht durch die Gerechtigkeit des Glaubens geläutert wird. Darum ist die Erleuchtung und Gewißheit solcher Evidenz nicht so groß, daß die Erleuchtung durch den Glauben dadurch überflüssig würde, vielmehr bleibt diese mit jener zusammen sehr notwendig. Matthaeus von Aquasparta fügt dem die interessante weitere Begründung hinzu: Wenn der Glaube an Dasein und Einheit Gottes aufhören würde, sobald die wissenschaftliche Einsicht eintritt, so müßte einem Menschen, der

[1] Am klarsten noch lautet die Fassung S. 21*: Wissen und Glauben sind beide ein Erkennen durch ein Medium, aber Wissen durch ein Medium evidens und Glauben durch ein Medium inevidens. Also schließt eins das andere aus.

[2] Belege zum Folgenden im Scholion zu A. 6.

einmal zur Evidenz hinübergelangt war, aber später die Gründe derselben nicht mehr gegenwärtig hat, der Glaube daran neu eingegossen werden, obwohl er niemals an der Wahrheit als solcher gezweifelt hat. Richard von Middleton faßt dies präziser und sagt positiv: Der Glaubenshabitus, die Fertigkeit, der Zustand des Glaubens bleibt, auch wenn wir das Geglaubte einsehen. Und so sind wir allezeit imstande, wenn wir nicht im Wissensakt bezüglich dieser Wahrheit stehen, zum Glaubensakt derselben vorzugehen.

Diese Ansicht der älteren, an Augustin zunächst orientierten Franziskanerschule teilen auch die älteren Dominikaner: Albert der Große und Peter von Tarentaise. Letzterer gibt denselben Grund wie Bonaventura an: Das Wissen von Gott schließt auf Erden den Glauben nicht aus, weil ihm infolge des Mißverhältnisses zwischen unserem Verstand und diesem Objekt eine Dunkelheit beigemischt ist und weil häufig unsere Vorstellungsbilder sich wie Nebel darum legen.

Thomas von Aquin brach mit der Tradition. In den Sentenzen, deutlicher in dem Buch de veritate und in der Summa lehrte er, daß diese Dinge nicht den Verstand überhaupt, sondern nur diesen und jenen individuellen Verstand so überragen, daß ihre Beweise dunkel bleiben, während sie andern einleuchten. Wem sie einleuchten, für den verschwindet sofort die Dunkelheit, und der Gegenstand hört auf, Gegenstand des Glaubens zu sein. Darum ist es unmöglich, daß über denselben Gegenstand im selben Individuum zu gleicher Zeit Glauben und Wissen herrschen. Allerdings macht das Wort Augustins, daß es „manches gäbe, das wir nicht glauben, ohne daß wir es einsehen, und daß anderes sei, das wir nicht einsehen, ohne es zu glauben“ dem Aquinaten scheinbar eine Widerrede. Aber er legt es aus, wie er es dem Bischof von Hippo gegenüber so oft tut[1], und sagt, hier werde glauben im Sinne von irgendwelchem Zustimmen gebraucht, nicht aber im ausschließlichen Sinne von Zustimmung auf Gottes Offenbarung hin. Die Ansicht des Aquinaten teilt Scotus, sein großer Antipode, benützt aber gerade diese seine Zustimmung, um dem Gegner Inkonsequenz vorzuwerfen, weil dieser, trotz dieser seiner richtigen

[1] Siehe v. Hertling, *Augustinuszitate bei Thomas v. Aquin*, München 1904.

Grundansicht, anderseits die Lehre aufgestellt habe, die Theologie sei ein subalternes Wissen. Wir haben vorhin gesehen, daß Hervaeus demgegenüber zur Verteidigung seines Ordenslehrers dann ein ähnliches Mittel anwendet, wie Thomas zur Auseinandersetzung mit Augustin: Er legte ihn aus und gab dem Ausdruck Wissen einen ganz allgemeinen Sinn[1]. Zu Scotus und Thomas gesellt sich ein dritter großer Meister: Gottfried von Fontaines, der ganz im Sinne des hl. Thomas die Frage beantwortet. Eine Rückkehr zur alten These dagegen zeigt des Scotus gefeierter Schüler Johannes de Basoliis, welcher seine Ansicht damit begründet, daß die Ursachen von Wissen und Glauben, Auktorität und Beweismittel, sich vertragen. Andernfalls müßten ja Leute, welche für ihren Glauben an Gottes Dasein sich Beweise gesucht und solche gefunden hätten, nun plötzlich das Glaubensverdienst verlieren[2]. Indes faßt Johannes seine Ansicht genauer dahin zusammen, daß es möglich sei, daß der Akt des Wissens und der Habitus (die Fertigkeit, Bereitwilligkeit, Gewohnheit) des Glaubens bezüglich desselben Gegenstandes zusammenbestehen können. Viel weiter geht der Dominikaner Durandus zur alten Ansicht zurück, wenn er sagt: Die Akte des Glaubens und Wissens können bezüglich derselben Sache zusammenbestehen, weil die göttliche Auktorität und der Beweisgrund zusammenwirken können, ein und dieselbe Zustimmung zu bewirken. Aus ganz anderen Gründen endlich lehrte Heinrich von Gent, daß Glauben und Wissen zusammenbestehen können. Er verstand unter Wissen die unter speziellem göttlichem Einfluß zustandekommende theologische Einsicht in Glaubenswahrheiten, ein augustinischer Begriff, den wir im Verlauf dieser Abhandlung noch näher kennen lernen werden. Von diesem Verständnis sagte er nun: Eine solche Einsicht ist nicht vollständig durchsichtig und klar. Deshalb verträgt sie sich mit einer Art von Dunkelheit und verdrängt somit den Glauben nicht ganz, weil sie ihm nicht das Eigenartige seines Gegenstandes wegnimmt.

[1] Oben S. 32 f.

[2] Ein Argument, das schon Alexander von Hales und Bonaventura in anderm Zusammenhang gegen sich vorgebracht und gelöst hatten. Hervaeus erwähnt dasselbe auch. Belege: Artikel 6 S. 20*. Die Antwort darauf gibt er S. 24* f. Das Verdienst richtet sich nach der promptitudo animi. Diese bleibt auch, wo die Einsicht in die praeambula fidei gekommen ist.

Neben all diesen von Augustinus beeinflußten Ansichten erscheint die des Hervaeus als eine mit dem Aristotelismus gründlichen Ernst machende. Was der Meister seines Ordens, Thomas, klaren Auges erkannt hat und wofür er bei seinem großen Gegner Duns Scotus und seinem Meisterschüler aus dem Weltklerus, Gottfried, Zustimmung gefunden, das verteidigt Hervaeus, ohne sich durch gegenteilige Einwendungen ihm zeitlich näherstehender Männer aus Dominikanischen und Franziskanischen Kreisen irre machen zu lassen. Ja er macht mit dem einmal festgesetzten Grundsatz noch mehr Ernst als sein Meister, weil er mit seinem zweiten Vorbild, Gottfried von Fontaines, nicht die thomistische Inkonsequenz begeht, welche Scotus getadelt hat, sondern sie, wie später deutlicher werden wird, zurückweist und, wo er sie bei Thomas findet, sie durch wohlwollende Auslegung verschwinden zu machen sucht.

Mit dem soeben besprochenen Thema schließt Hervaeus das über das Wissen im allgemeinen zu Sagende und geht zur Theologie im besondern über. Er fragt, ob die Theologie eine Wissenschaft sei[1].

Die Antwort ist kurz: Ein wirkliches Wissen läßt sich zurückführen auf Prinzipien, die durch sich selbst erkannt sind. Die Theologie tut dies nicht. Also ist sie auch keine Wissenschaft. Das kurze Argument wird weit ausholend dargelegt unter Wiederholung der im Vorhergehenden aufgestellten Grundsätze. Wichtig ist nur der Abschnitt, durch den er Klarheit gibt über den Begriff der Theologie, von dem er redet: Unter Theologie verstehe ich die Fertigkeit, durch welche wir aus geglaubten Prinzipien das abzuleiten wissen, was auf diese Prinzipien folgt, und durch das, was wir über Gott glauben, anderes zu erschließen wissen[2]. Diese Theologie ist keine Wissenschaft und keine Subalternwissenschaft, aber sie hat mit letzterer manche Ähnlichkeit. Die Subalternwissenschaften nehmen nämlich ihre Prinzipien bezüglich des propter quid von der höheren Wissenschaft an, ohne sie auf per se nota zurückzuführen. Es liegt also hier, wie in der Theologie, ein Hinnehmen der Prinzipien auf Grund einer andern Auktorität vor. Aber der Unterschied besteht, daß die Subalternwissenschaft

[1] Artikel 7 S. 24*—38*. [2] S. 36*.

die Prinzipien quantum ad quia est — bezüglich ihrer Tatsächlichkeit — als per se nota zugrundelegt, während bei der Theologie auch die Tatsächlichkeit der Prinzipien, d. h. der Glaubensartikel, nur geglaubt wird. Und nun kommt Hervaeus wieder auf den „Bruder Thomas" zu sprechen und sagt[1]: Darum glaube ich, daß, wenn Bruder Thomas an einer Stelle sagt, die Theologie sei eine Subalternwissenschaft, er damit nicht sagen will, dieselbe sei derart eine Subalternwissenschaft, daß sie denselben wissenschaftlichen Gang habe, wie eine natürliche Subalternwissenschaft, sondern daß er nur sagen will, sie habe eine gewisse Ähnlichkeit mit ihr . . . Und darum sagt er selbst . . . — wo er beweist, daß sie eine Subalternwissenschaft sei, — die Subalternwissenschaft habe nicht die völlige Eigenart einer Wissenschaft, wenn sie sich nicht im selben denkenden Subjekt mit der subalternierenden Wissenschaft verbinde. Und damit deutet er eben an, daß er an das Begründen des propter quid ihrer Prinzipien denkt. Die Theologie aber hat ihre Prinzipien sowohl bezüglich des quia wie des propter quid als nur geglaubte. Und darum hat sie auch nicht die völlige Eigenart einer Wissenschaft . . . Und deshalb scheint auch Thomas im ersten Sentenzenbuch zu sagen, daß die Theologie nicht im eigentlichen, sondern nur im weiteren Sinne eine subalterne Wissenschaft genannt werde.

Inwieweit diese Darstellung der Lehre des Aquinaten der Wirklichkeit entspricht, wird sich zeigen, wenn wir in einem Überblick jetzt die verschiedenen Phasen ansehen, welche die Beantwortung unserer Frage in der Hochscholastik gefunden hat[2].

Wie beim Aufkommen des Aristotelismus das Problem gegeben war, wurde oben gezeigt. Der erste bedeutende Sentenzenkommentator der Hochscholastik, Wilhelm von Auxerre, kommt leicht über dasselbe hinweg. Nach Aristoteles heißt Wissen gewinnen, etwas auf die durch sich bekannten Prinzipien zurückführen. Dies tut die Theologie, denn sie führt ihre Sätze durch vernünftige Begründungen auf die Glaubensartikel zurück. Die Glaubensartikel nämlich sind die unbeweisbaren, einfach durch sich selbst bekannten Prinzipien. Alexander von Hales macht sich schon mehr Einwürfe. Die Theologie scheint keine Wissenschaft zu sein,

[1] S. 37*. [2] Zum Folgenden liefert Scholion zu Artikel 7 die Belege.

weil sie von Singularem handelt, nicht vom Allgemeinen. Es gehört aber zum Begriff der Wissenschaft, daß ihre Lehren allgemeingiltig sind. Die Antwort lautet: Das einzelne Geschehnis wird in der Geschichte der Hl. Schrift nur aufgeführt, um etwas Allgemeines zu beleuchten, und darum gerade wird das Verständnis desselben zum eigentlichen Wissen. Trotzdem scheint die Theologie keine Wissenschaft zu sein: Denn aus „gemeinten" Prinzipien folgt eine Meinung, aus „geglaubten" ein Glauben, aus „gewußten" ein Wissen, aber nie aus „gemeinten" oder aus „geglaubten" ein Wissen. Zudem sagt Augustinus ausdrücklich an einer (in der Folgezeit oft für und wider zitierten) Stelle zu Beginn des 14. Buches de Trinitate, daß er dieser Wissenschaft nur das zuteile, was zur Erzeugung, Nährung und Stärkung des Glaubens diene. So erzeuge die Theologie also nur Glauben und sei deshalb keine Wissenschaft. Diesen Einwurf weist Alexander mit dem echt Augustinisch gedachten Worte ab: „Diese Wissenschaft erzeugt allerdings zuerst nur Glauben. Aber dann, wenn das Herz durch den Glauben rein geworden, erzeugt sie Einsicht."

Die Ansicht des Alexander teilen die älteren Franziskaner, Bonaventura und Johannes Pecham. Letzterer greift die von Alexander schon gebrauchte Bezeichnung der Theologie als Weisheit im Aristotelischen Sinne, d. h. als höchste und vornehmste Wissenschaft, mit besonderem Nachdruck auf, da die Gewißheit der Theologie die höchste sei, ihr Gegenstand der würdigste, ihre Allgemeinheit die größte. Auch die älteren Dominikaner reden im selben Sinne. Albert der Große und Ulrich von Straßburg sprechen von der Theologie als einer Wissenschaft nach allen Regeln der Aristotelischen Wissenschaftslehre. Allerdings kennt letzterer doch die Schwierigkeiten, zumal scheint ihm der Nachdruck, den die Hl. Schrift auf einzelne historische Facta legen muß, gegen die Wissenschaftlichkeit zu sprechen. Aber er meint, wenn man Wissenschaft nehme im Sinne von jeglicher sicheren Erkenntnis, welche durch ein sicheres Medium Aussagen über die Eigenschaften (passiones) des Subjektes gebe, so müsse man die Theologie doch ein Wissen nennen[1].

[1] Unter den für die „physionomie générale de l'Augustinisme philosophique médiéval" charakteristischen Zügen nennt Mandonnet, Siger de Brabant²

Thomas von Aquin bedeutet auch in unserer Frage einen Fortschritt. Im Beginn des Sentenzenwerkes allerdings bewegt er sich noch vollständig in den Bahnen seiner Vorläufer. Die Theologie ist ihm eine Wissenschaft, und zwar die vornehmste, welche alle anderen zu ihren Dienern macht. Wie Alexander, Bonaventura, Johannes Pecham nennt er sie eine Weisheit, die Weisheit überhaupt, weil sie, gemäß der Forderung, die Aristoteles an die wahre Weisheit stellt, die höchsten Ursachen betrachtet, und wie ein Haupt, eine Fürstin, eine Ordnerin die andern Wissenschaften alle leitet [1]. Sie hat, wie er mit Wilhelm von Auxerre sagt, „die Glaubensartikel als Prinzipien und aus diesen Prinzipien geht sie, ohne die gemeinen (d. h. wohl natürlichen) Prinzipien zu verschmähen, weiter vor. Einen Weg, diese Prinzipien zu beweisen, hat sie nicht, sie kann sie nur verteidigen gegen Angriffe, wie ja auch in andern Künsten einer seine Prinzipien nicht zu beweisen vermag" [2].

Im dritten Buch des Sentenzenkommentars kommt er zum ersten Male mit dem Gedanken an die scientia subalternata, gebraucht den Ausdruck aber nur, um das Verhältnis des Glaubens zum Wissen Gottes zu erläutern: „Unser Glaube verhält sich so zur Vernunft Gottes, womit Gott erkennt, wie sich der Glaube desjenigen verhält, der die Prinzipien einer untergeordneten Wissenschaft aus einer höheren voraussetzt, welche durch die ihr eigenen Vernunftgründe diese Prinzipien beweist. Darum mahnt der Apostel, nicht menschliche Vernunftgründe anzuführen, um den Glauben zu beweisen, sondern göttliche, indem man zeigt, dies oder jenes habe Gott gesagt; menschliche aber nur, um zu verteidigen, indem man zeigt, daß das, was der Glaube voraussetzt, nicht unmöglich sei" [3]. Im Kommentar über Boëthius De

étude critique, Louvain 1911, S. 35 als ersten: „Absence d'une distinction formelle entre le domaine de la philosophie et de la théologie, c'est-à-dire entre l'ordre des vérités rationnelles et celui des véritées révélées.

[1] Scholion zu Artikel 7 S. 27* f.

[2] Belege ebenda und Artikel 7 S. 37* Anm. 1. — Die hiehergehörigen Ausführungen bestätigen Mandonnets Behauptung über „Augustinismusspuren" im thomistischen Sentenzenwerk: On peut même trouver des traces de l'influence augustinienne dans un des premiers écrits de S. Thomas, nous voulons dire son commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard. Mandonnet, *a. a. O.* S. 53. [3] Belege Artikel 7 S. 37* Anm. 1.

Trinitate stellt er als Wissensbegriff auf, „daß aus etwas Bekanntem anderes weniger Bekanntes erkannt werde“, und erklärt darum die Theologie als Wissenschaft, weil sie aus den Glaubensartikeln „nach unserer Weise durch diskursives Schließen aus Prinzipien auf Schlußfolgerungen“ zu ihren Lehrsätzen kommt [1]. De veritate endlich vereinigt er die bisherigen Gedanken zu der für die Folge von ihm festgehaltenen Lehre, daß die Theologie eine subalterne Wissenschaft sei. Denn: „Jener, welcher ein subalternes Wissen hat, **reicht nicht ganz heran an den vollen Begriff des Wissens**, außer sofern seine Erkenntnis sich in kontinuierlichen Zusammenhang stellt mit der Erkenntnis dessen, der die höhere Wissenschaft hat: trotzdem sagt man von einem, der die subalterne Wissenschaft hat, nicht, daß er über das von ihm vorausgesetzte ein Wissen habe, sondern nur über die Schlußfolgerungen, die aus den vorausgesetzten Prinzipien gefolgert werden; und so kann man sagen, der Gläubige habe ein Wissen, aber nur über das, was aus den Glaubensartikeln geschlossen wird“ [2]. Diese Stelle in den Quaestiones über die Wahrheit stellt die präziseste Fassung des Gedankens bei Thomas dar. In der Summa läßt er die einschränkende Bemerkung, daß das Subalternwissen „nicht heranreiche an den vollen Begriff des Wissens“, wieder weg, und sagt kurz: „Einige Wissenschaften gibt es, welche hervorgehen aus Prinzipien, die im Lichte eines höheren Wissens erkannt sind, wie die Optik aus den durch die Geometrie, und die Musik aus den durch die Arithmetik bekannten Prinzipien. Und auf diese Art ist die Theologie ein Wissen, weil sie hervorgeht aus den Prinzipien, welche durch das Wissen Gottes und der Seligen bekannt sind. Darum, wie die Musik die ihr vom Arithmetiker überlieferten Prinzipien glaubt, so glaubt die Theologie die ihr von Gott geoffenbarten Prinzipien“ [3].

Es ist nicht zu verkennen, daß die Darlegung des Aquinaten zum ersten Male vollen Ernst macht mit der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Glauben, Wissen und theologischem Wissen. Zunächst aber drang er mit seinen den Wissensgrad in der Theologie genauer umgrenzenden Einschränkungen nicht durch. Mat-

[1] Scholion zu Artikel 7 S. 27*.

[2] Text im Artikel 7 S. 38* Anm. der vorigen Seite. [3] Ebd.

thaeus von Aquasparta z. B. redet wieder ganz im Sinne von Augustinus, Anselmus und Richard und legt großen Wert auf das donum intellectus, die aus den sieben Gaben des hl. Geistes bekannte „Gabe des Verstandes", welche eine geradezu einsehende Kenntnis der Glaubenswahrheiten vermittle[1]. Der berühmte Zeitgenosse des hl. Thomas, Heinrich von Gent, bildete die augustinistische Lehre sogar in dem Sinne weiter, daß Gott den Theologen zum Heil der Kirche zu allen Zeiten ein eigenes „Licht des Wissens" schenke, wodurch sie zu einem wirklichen Wissen des bisher Geglaubten durchdrängen[2]. Wir müssen später ausführlich auf diese Ansicht zurückkommen, da die Stellungnahme für und wider sie zum eisernen Bestand der Erörterungen über die Theologie als Wissenschaft hinzugenommen wurde.

Die in Thomas erwachte nüchterne Kritik lebte in Scotus zu neuer Schärfe auf[3]. Daß die Theologie ein Wissen genannt werden darf, gibt er unumwunden zu. Aber dann bedeutet Wissen nur irgendwelche Erkenntnis mit fester Anhänglichkeit daran oder Zustimmung zu einer Wahrheit, wenn auch ohne volle Evidenz. Sobald man aber Ernst macht mit dem Wissensbegriff des Aristoteles, wonach zum Wissen der Ausschluß jedes Zweifels und jeder Täuschung, die Beziehung auf ein notwendiges Objekt, die Ableitung aus einem dem Intellekt evidenten Grund mittelst des streng syllogistischen Verfahrens gehört, so kann die Theologie unmöglich eine Wissenschaft sein. Sie gibt jedoch dem Menschen eine vom bloßen Glauben verschiedene Fertigkeit, sie befähigt ihn nämlich, aus der Hl. Schrift Folgerungen zu ziehen, Einwände zu lösen und größeres Verständnis für die rein übernatürlichen Wahrheiten zu erreichen. Außer dieser, mit den gewöhnlichen Mitteln erreichbaren Theologie anerkennt Scotus die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer weiteren, nämlich derjenigen, welche Gott den Propheten, Aposteln und Heiligen eingießt, wodurch er deren Seele unmittelbar dazu bestimmt, vollständig sicher einer Erkenntnis beizustimmen, allerdings nicht aus Evidenz. Obwohl diese Theologie eine weit höhere Erkenntnisart als die unsere darstellt, so ist doch

[1] Scholion zu Artikel 7 S. 27*.

[2] Scholion zu Artikel 8 S. 38* und Artikel 8 Anm. S. 43* und 45*.

[3] Scholion zu Artikel 7 S. 28* f.

auch sie kein Wissen im eigentlichen Sinn. Zu der Lehre des hl. Thomas über die Unterordnung der Theologie unter die scientia beatorum äußert sich Scotus sehr streng: Diese Leute (Thomas und seine Anhänger) sagen, das Wissen stehe nicht zusammen mit dem Glauben. Jetzt sagen sie: Das untergeordnete Wissen vertrage sich mit dem Glauben. Also widersprechen sie sich. Ferner hängt eine Wissenschaft von der andern ursächlich ab entweder rücksichtlich des Objektes, Subjektes oder Erkenntnislichtes. Aber das Wissen der Seligen steht zum Verstand der Irdischen in gar keinem ursächlichen Zusammenhang. Also kann man die Theologie nicht eine vom Wissen der Seligen abhängige Wissenschaft nennen [1].

Des Scotus Schüler Johannes de Basoliis beginnt mit der Erörterung der eingegossenen Theologie seine Quaestiones zu den Sentenzen. Er sucht es glaublich zu machen, daß, wie er diese Theologie für ein wirkliches Wissen hält, so auch Scotus sie dafür gehalten habe. „Diese Wissenschaft wäre die wahrste Theologie, und der sie hätte, wäre im wahrsten Sinne ein Wissender. Und doch könnte ein solcher keinem andern dieselbe lehren, weil ihre Begriffe nicht auf natürlichem Weg in ihrer Wesenheit erkannt werden können, wie dies in den andern Wissenschaften der Fall ist.“ In der Frage nach dem Charakter unserer Theologie oder der Theologie der Doctores, spricht er sich, nach Ablehnung der Anschauungen von Thomas und Heinrich von Gent, sehr streng in folgender Weise aus: „Die Wissenschaft ist ein intellektuelles sicheres und evidentes Erkennen einer notwendigen komplexen Wahrheit, welche evident abgeleitet ist aus einigen vorher in ihrer Notwendigkeit mittelbar oder unmittelbar evident gewordenen Wahrheiten“ [2]. „Von jener Theologie nun, welche vom Kontingenten handelt, d. h. von einigen tatsächlichen Glaubensartikeln, wie der Menschwerdung und den daraus folgenden Wahrheiten, sage ich, daß sie keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne ist. Aber auch von unserer Theologie, die sich auf notwendige, jedoch rein theo-

[1] Weitere Gründe im Scholion zu Artikel 7 S. 28* f. zitiert.

[2] Die Antwort wird im Text nun des weiteren gegliedert, worüber im Scholion zu Artikel 7 S. 29* f. die Belege. Für die Darstellung genügt das oben Folgende.

logische Dinge erstreckt, oder auf daraus allein notwendig sich ergebende Wahrheiten, sage ich, daß sie keine Wissenschaft ist und keine sein kann." Den Beweis führt er sehr eingehend. Zunächst erklärt er es für unmöglich, eine Fertigkeit Wissenschaft zu nennen, welche dem, der sie hat, nicht ein evidentes Einsehen des von ihm Erkannten gibt. Aber kein Theologe hat ein solches evidentes Einsehen in die Glaubensgeheimnisse. Ferner ist es alte logische Regel, daß die Evidenz des Schlußsatzes nicht größer sein kann, als die der Praemissen. Diese aber sind nicht gewußt, sondern nur geglaubt. „Ich sage darum kurz: Sie ist keine Wissenschaft und kann unmöglich eine Wissenschaft sein, wie es unmöglich ist, daß der Mensch ein Esel ist." Was das von Thomas gewählte Beispiel von der Optik und Geometrie angeht, so macht er die Bemerkung: „Ich sage, daß es ein Unsinn ist, zu meinen, es habe einer ein wirkliches Wissen in der Optik, wenn ihm das Wissen in der Geometrie abgeht." Und er wird im Gedanken an seine Gegner ganz erregt und sagt: „Du frägst, warum doziert man sie also? Ich gebe Dir die Frage zurück und frage Dich: Warum doziert man vor den Theologen, da doch die größten Theologen und Doktoren, die je gelebt haben, gesagt haben, die Theologie sei kein Wissen im eigentlichen Sinne. Antworte mir, dann antworte ich Dir." Gegenüber dem Einwand, „Gott kann aber nicht täuschen, was somit Er mir sagt, weiß ich", antwortet er: „Man kann nicht evident beweisen, daß Gott gerade dies oder jenes gesagt hat." Schließlich gibt er zur Beruhigung ängstlicher Gemüter die Versicherung: „Das heißt nicht die Theologie verkleinern; denn es ist edler und vollkommener, diese göttlichen Dinge zu erkennen als alles andere zusammen, was die übrigen Wissenschaften behandeln."

Dieser mit richtigen Gründen arbeitenden, aber den Sinn der thomistischen Doktrin doch nicht ganz treffenden Polemik gegenüber sehen wir die Anhänger des Aquinaten eine doppelte Stellung einnehmen. Die einen gehen mit den Ausdrücken des Ordenslehrers durch dick und dünn, die anderen anerkennen das Richtige an der franziskanischen Kritik und zeigen, daß die Einsicht in das von ihr vorgebrachte dem hl. Thomas durchaus nicht gefehlt habe, wie die früher angeführte restringierende Be-

merkung desselben bezüglich des Wissensgrades der subalternen Wissenschaft zeigt. Thomas Anglicus, der Bestreiter des scotistischen Kommentars zum ersten Sentenzenbuch, gehört zur ersten Gruppe. Er widerlegt Scotus durch den Nachweis, daß die scotistische Unterscheidung eines weiteren Wissensbegriffes, den Aristoteles in der Ethik vortragen soll, und eines strikteren aus der aristotelischen Analytik, durch Aristoteles selbst gar nicht gestützt werden könne, im Gegenteil durch denselben widerlegt werde. Was die Subalternation angehe, so sei die Theologie nach Ziel und Prinzipien der Wissenschaft der Seligen untergeordnet [1]. Ähnlich schreibt Bernhard von Clermont gegen Gottfried von Fontaines, weil dieser „der Theologie zu wenig Wissenschaftlichkeit zuschreibe". Bernhard verteidigt den Ausdruck scientia subalternata mit der Begründung, diese verlange durchaus nicht eine vollständige Evidenz in ihre Prinzipien, sondern sie empfange die Prinzipien aus der höheren Wissenschaft und halte sie fest. Es genüge aber für sie die Gewißheit der Anhänglichkeit und darum sei die Theologie eine Subalternwissenschaft. Daß der Streit schon zum bloßen Wortstreit geworden, geht aus dem von Bernhard bekämpften Text des Gottfried hervor. Dieser lehrt, die Theologie sei eine Wissenschaft im weiteren Sinne, da man mit Hilfe natürlicher Vernunftgründe zu einer etwas größeren Einsicht in die inneren Zusammenhänge der Glaubenswahrheiten kommen könne. Im eigentlichen Sinne sei sie keine Wissenschaft, weil sie keine volle Evidenz gebe. Die natürliche Theologie allerdings ist Wissenschaft im strengen Wortsinn, die übernatürliche nenne man aber besser: „Weisheit" statt Wissenschaft. Bezüglich der Subalternationshypothese bemerkt er, daß die Subalternwissenschaft im strengen Sinne das „quia est" ihrer Prinzipien mit Evidenz erkenne, wenn auch nicht das „propter quid". Bei der Theologie fehlt beiderseits die Evidenz, also darf man sie nicht ein Subalternwissen nennen. — Diese Lehre eines im großen und ganzen dem Aquinaten anhängenden Theologen ist vorbildlich für die gemäßigtere Richtung der Thomasverteidiger. Hervaeus schließt sich eng an sie an, wie dies bei seiner literarischen Abhängigkeit von Gottfried

[1] Ausführlicher Beleg Scholion zu Artikel 7 S. 30* f. Ebenso für Bernhard, Gottfried v. Fontaines und alle Folgenden.

nicht zu verwundern ist. Aber auch bei andern Dominikanern findet sich diese Berücksichtigung der Kritik. Johannes von Lichtenberg stellt die verschiedenen Definitionen von Wissenschaft zusammen und sagt dabei jeweils, ob diese oder jene für die Theologie zutreffe oder nicht. Schließlich sagt er, im allgemeinen sei das Kennzeichen der Wissenschaft nach Aristoteles die Möglichkeit, sie zu dozieren. Das treffe für die Theologie zu. Da sie aber zu keiner völligen Evidenz führe, so müsse man sagen, sie sei eine wahre und eigentliche Wissenschaft, aber keine vollkommene. Johannes von Neapel legt ebenfalls Nachdruck darauf, daß der Grad der Wissenschaftlichkeit der Theologie restringiert werden müsse und beruft sich dafür ausdrücklich auf „frater Thomas", näherhin auf seine oben besprochene Bemerkung im Buche über die Wahrheit[1]. Dann gibt er in fünf Abschnitten an, was in der Theologie wirklich Wissenschaft genannt werden darf. Sie ist Wissenschaft 1) bezüglich der Objekte, die sie mit der Metaphysik gemein hat, 2) sie ist Wissenschaft in sich, wenn auch nicht, soweit wir sie uns aneignen können, 3) sie ist Wissenschaft in bezug auf ihre Prinzipien, soweit sie deren Möglichkeit nachweisen kann, 4) sie ist es im weiteren Sinne, weil der Theologe über manches ein Wissen hat, worüber der einfache Gläubige nichts weiß, 5) sie ist es bezüglich der Folgerungen, da der Theologe weiß, daß seine Folgesätze aus den Glaubensartikeln mit Notwendigkeit sich ergeben. Im übrigen ist sie keine Wissenschaft im strengen Wortsinn.

An dieser Darlegung ist ein Fortschreiten zu genauerer Beantwortung unserer Frage nicht zu verkennen. Der Streit um den Ausdruck hat eine genauere Scheidung der Elemente der Theologie und ihrer Wissensgrade bedingt. Ähnlich präzis sucht Durandus zu scheiden. Er sagt, es gebe dreierlei theologische Fertigkeiten, die erste sei die einfache Zustimmung zu dem in der Schrift überlieferten Offenbarungsinhalt, die zweite ist die Verteidigung und Erklärung dieser Schrift- und Glaubensüberlieferung, die dritte ist die Ableitung theologischer Sätze aus den Glaubensartikeln. Dabei schränkt er nun aber die Zahl dieser Sätze ein auf das Gebiet der praktischen Lehren. Spekulativ werde nichts durch die Theo-

[1] Oben S. 42*.

logie aus den Artikeln abgeleitet, was über diese hinausgehe. Gerade das Beispiel, welches Hervaeus gerne als Beweis des Gegenteils anführt[1], entkräftet er als völlig nichtssagend: Wenn der Glaubensartikel lehrt, Christus sei Mensch geworden, und wenn man in der Theologie daraus gegen die Manichäer folgert, also hat er wahres Fleisch angenommen, nicht nur scheinbares, so ist das keine Ableitung und keine große Philosophie, vielmehr ein einfaches Erklären und Festhalten am Glaubensartikel. Was die abgeleiteten praktischen Lehren betreffe, so könne auch hier nur von Wissenschaft im weiteren Sinne die Rede sein, da es sich um vernünftige Folgerungen aus wahren, aber doch nicht evidenten Praemissen handle. Von einer Subalternation der Theologie unter das Wissen der Seligen kann im Sinne von wissenschaftlicher Subalternation nicht die Rede sein.

Während so die Dominikaner wenigstens in ihren bedeutenderen Vertretern die Subalternationstheorie des „Doctor communis“, wie ihn die damaligen Thomisten nannten[2], preisgaben und nur das Stück Kritik, das darin stak, mit den Franziskanern[3] festhielten, ohne allerdings deren Polemik gegen ihren Ordenslehrer zu billigen, treffen wir in der Augustinerschule die thomistische These in ganzer Wörtlichkeit aufgenommen. Aegidius Colonna lehrt ganz wie der Aquinate: Was seine Prinzipien voraussetzt, ohne sie zu beweisen, ist dem subalterniert, aus dem es sie übernimmt. Die Theologie aber setzt ihre Prinzipien voraus, während sie in einem höheren Wissen, bei Gott und den Heiligen, gewußt sind. Also ist die Theologie dem Wissen Gottes und der Heiligen subalterniert.

An den Artikel, welcher die eben ausführlich besprochene Frage behandelt, schließt sich in unserem Hervaeustext die Nachprüfung der These Heinrichs von Gent über das theologische

[1] Siehe Artikel 2 S. 7* und die Quaestio S. 109*.

[2] So z. B. Thomas Anglicus in dem, im Scholion zu Artikel 7 S. 31* zitierten Text. Vgl. zu den Magistertiteln des Aquinaten: Mandonnet, *Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin*, Revue Thomiste 17 (1909) 597 ss. Endres, *Thomas v. Aquin*, 100.

[3] Auch Aureolus verwirft Subalternation und Wissenschaftscharakter der Theologie, und möchte sie nur einen habitus declarativus oder am liebsten sapientia genannt wissen. Belege im Scholion zu Artikel 7 S. 34*.

Erkenntnislicht. Den Namen Heinrichs nennt Hervaeus nicht, wie überhaupt des Thomas Name der einzige ist, der in seinen Schriften öfters genannt wird, während er das Ziel seiner Widerlegungen mit einer Ausnahme stets nur durch die gekennzeichneten Ideen erkennen läßt [1]. Heinrich hält in altaugustinischer Weise daran fest, daß der Erkenntnisvorgang sich in Kraft eines geistigen Lichtes vollziehe [2]. Wissenschaft in strengem Sinne ist für ihn die Kenntnis der Dinge, deren Wahrheit dem Verstande aus Evidenz der Sache einleuchtet, so daß der Verstand dabei sich selber Zeuge ist und seine Gewißheit aus dem hat, was er sieht. Aber dieses Verständnis kann auf doppelte Weise gewonnen werden, und dementsprechend gibt es eine doppelte Wissenschaft im strengen Wortsinn: Die erste Weise gewährt dies Verständnis kraft der natürlichen, auf natürliche Art wirkenden Vernunft in der Beleuchtung des rein natürlichen Lichtes des Intellectus agens oder mittelst einer allgemeinen göttlichen Erleuchtung, die zweite Weise gewährt es kraft der natürlichen Vernunft, welche aber hierbei auf übernatürliche Art wirkt in der speziellen Beleuchtung eines übernatürlichen Lichtes. Die erste Weise schafft uns philosophische Erkenntnis, die zweite aber theologische. Zwar genügt zum einfachen gläubigen Sichaneignen der Glaubenswahrheiten völlig das Licht des Glaubens. Aber um die Wahrheit des Glaubens den Gläubigen nutzbar zu machen und gegen die Ungläubigen zu verteidigen, braucht der Theologe eine über das Glaubenslicht hinausgehende höhere Erleuchtung, weil hierbei die Glaubenswahrheiten nicht nur gläubig, sondern mit Einsicht in dieselben angenommen werden. Dieses höhere Licht wirkt derart, daß der von ihm Erleuchtete durch Erkenntnis der Natur der Glaubensbegriffe, wie des Vaters, des Sohnes, des Geistes, durch verstandesmäßige Er-

[1] Im Cod. 837 fol. 93 r. 1—95 v. 2 (unten S. 111* f.) finden sich drei Artikel, welche im Texte ausdrücklich gegen Frater Durandus gerichtet sind und dessen Ansichten auch richtig widergeben (Ad primum articulum, quem ponit frater Durandus etc.). Die Art der Widerlegung ist ganz im Sinne des Hervaeus gegeben; da sich außerdem noch der Autor auf früher und anderswo hierüber Gesagtes beruft, so ist anzunehmen, daß die drei Artikel Hervaeus, an dessen Defensio fratris Thomae sie angehängt sind, wirklich zugehören und daß also Durandus der einzige Gegner ist, den er mit Namen nennt.

[2] Zu allem Folgenden siehe Artikel 8 mit Scholion.

forschung, unterstützt durch dieses spezielle übernatürliche Licht zu der Erkenntnis fortschreiten kann, daß der Geist vom Vater und Sohn, nicht aber nur vom Vater ausgeht, und so im übrigen.

Hervaeus stellt als Contra-Argument demgegenüber den Schluß auf: Keine Fertigkeit ist eine wissenschaftliche, welche nicht auf per se nota zurückzugehen vermag, denen der Verstand um ihrer Evidenz willen einfachhin zustimmen muß; aber keiner erlebt es im Stande des diesseitigen Lebens, daß er die theologischen Lehren bis auf solche evidente Prinzipien zurückführe; also ist die Theologie keine wissenschaftliche Fertigkeit. Die langen Ausführungen des Artikels greifen wieder auf die Frage des sechsten Artikels zurück und zeigen, daß ein wissengebendes Licht sich nicht verträgt mit der Notwendigkeit, eine Auktorität für sein Wissen zu haben; ferner daß es kein Licht geben könne, das der conclusio größere Evidenz gebe als den Praemissen. Wenn die Anhänger des Heinrich sagen, Gott gebe seiner Kirche jederzeit erleuchtete Männer, so ist das richtig. Aber diese Erleuchtung ist nichts anderes als das Glaubenslicht und die Gabe der Weisheit, welche einem jeden gegeben werden, der in der Liebe Gottes lebt. Dieses Weisheitslicht gibt keine Evidenz. Die besondere Erleuchtung großer Theologen, von der wir reden, ist dasselbe, wie die Fertigkeit, die einer sich durch mühsame Studien erwirbt, und welche Gott andern auch durch Eingießung gibt; sie befähigt dazu, die Glaubensartikel darzulegen, die theologischen Folgerungen daraus zu ziehen, aus natürlich erkennbaren Dingen Analogien und Gründe für die Annehmbarkeit der Glaubenswahrheiten beizubringen, und diese letztere gegen die Angriffe zu verteidigen. Mehr ist unter Erleuchtung in der Redeweise „erleuchtete Theologen“ nicht zu verstehen. Die Wirkung dieser Erleuchtung aber geht nicht über das hinaus, was man erworbene Theologie nennt, und ist kein evidentes Wissen. Den Charakter dieser erworbenen Theologie kennzeichnet Hervaeus im neunten Artikel als einen dem Glaubensgebiet zugehörenden diskursiven Habitus, welcher Glauben gibt über die Dinge, die virtualiter und implicite in den Glaubensartikeln enthalten sind. So ist dieser Habitus vom Glauben und Wissen verschieden, kommt aber auch mit ihnen überein, da er mit dem Glauben gemein hat, dem Glaubensgebiet zuzugehören, mit der

Wissenschaft aber gemein hat, diskursiv zu sein. Daraus ergibt sich auch, daß man zu dieser Theologie im strengen Wortsinn nur die Herausarbeitung der eben genannten, in den Artikeln enthaltenen Wahrheiten des Glaubensgebiets rechnen und darum die rationale Apologetik und natürliche Theologie nur als annexus zur wirklichen Theologie betrachten kann. Insbesondere hat alles Herbeiholen von Glaubensmotiven aus dem natürlichen Wissensgebiet nur den einen Erfolg, daß es eine Meinung zu erzeugen vermag über natürliche Dinge, aber keinen Glauben.

Die von Hervaeus im Vorigen gegebene Zurückweisung der Erleuchtungstheorie des Heinrich von Gent und seiner Schule gehört seit Scotus zum Stammgut der Abhandlungen über unsere Frage. Dominikaner und Franziskaner sind hierin vollständig einig, alle weisen sie auf zwei Dinge hin: einmal, daß mit Empfang dieses Lichtes für den Theologen das Glaubensverdienst aufhöre, — obwohl allerdings Heinrich von Gent die Vereinbarkeit des Glaubens mit diesem Lichte wegen der Dämmerungshelligkeit desselben eigens gelehrt hatte, was aber die Gegner nur als Beweis für die Widersprüche im Denken Heinrichs gelten lassen, — dann darauf, daß kein einziger von den großen Theologen jemals dieses Licht erfahren und in ihm die Wahrheit des bisher Geglaubten zum Wissen erhoben gesehen habe. Es würde zu weit führen, die in den Textbeilagen gegebenen Belege aus Scotus, Gottfried von Fontaines, Bernard von Clermont, Johannes von Lichtenberg, Johannes von Neapel, Durandus und Aureolus zu wiederholen[1]. Nur Johannes Baconthorp bedarf einer näheren Besprechung. Er nämlich hat das spezielle übernatürliche Erkenntnislicht wieder für nötig erachtet, um aus dem Glauben zum theologischen Wissen zu kommen. Aber der Boden, auf dem er diese Theorie aufbaut, ist nicht so sehr der Augustinismus, wie bei Heinrich, sondern der Averroismus, dem er in seiner Erkenntnistheorie huldigt. „Averroïstarum princeps“ wird Baconthorp auf dem Titelblatt der gedruckten Ausgabe seiner Werke genannt. Und averroïstisch, im Sinne des christianisierten Averroismus, ist auch seine Lehre vom theologi-

[1] Siehe Scholion zu Artikel 8.

schen Erkenntnislichte. Wie bei Averroës das Licht des allen gemeinsamen intellectus agens die natürlich erkennbaren Dinge aus ihrer potenziellen Erkennbarkeit in das wirkliche Erkanntsein durch den passiven oder rezeptiven Einzelverstand erhebt, so muß auch im Glaubensgebiet ein eigenes Licht die Wahrheiten, welche objektiv im Glaubenslicht erstrahlen, aus der Potenz in die Wirklichkeit des Erkanntwerdens erheben und so den Verstand des Erdenpilgers bewegen. Und dieses Licht muß übernatürlich sein. Denn wenn eine Kraft etwas, was im übernatürlichen Gebiet in einer Potenz sich befindet, zum Akt erheben soll, so muß sie selber eine übernatürliche Kraft sein. Und dieses Licht ist nicht, wie Werner in seiner Darstellung der Lehre Baconthorps zu erweisen sucht, einfach identisch mit dem Glaubenslicht, sondern es ist nach Baconthorps eigenem Ausdruck „etwas Höheres als das Glaubenslicht", da es ja das im Glaubenslicht Widerstrahlende zum Akt des Erkanntwerdens erhebt. Zwar äußert sich Baconthorp etwas reserviert über diese Sache, aber daß er die von Werner vermutete Identifizierung mit dem Glaubenslicht nicht als seine eigene Ansicht gelten lassen will, geht auch aus einem Texte hervor, wo er die größte Zurückhaltung in dieser Frage übt und sagt: „Es wird von einigen Lehrern ein eigenes ‚Wissens-Licht' (für die Theologie) angenommen, und darum rede ich generell, — aber selbst gesetzt, daß man bloß das Glaubenslicht anzunehmen habe in dieser Wissenschaft (!), so ist doch das Subjekt derselben Gott, sofern er erkennbar ist aus der Schrift, nicht nur sofern er geglaubt werden kann." Die Worte: „Selbst gesetzt, daß usw." sprechen deutlich genug dafür, daß Baconthorp die ihm von Werner zugeteilte Ansicht nicht billigte[1].

Zum Schluß des ersten Hauptteils, der über die causa formalis der Theologie handelt, spricht Hervaeus noch in drei eigenen Artikeln von dem Verhältnis der Theologie zu andern Wissenschaften und fragt, ob sie sich irgend einer Wissenschaft unterordne und ob sich ihr irgend eine Wissenschaft unterordne[2]. Die erste Frage haben wir im vorigen zur Genüge kennen gelernt, wenigstens, was das Wissen Gottes und der Seligen angeht. Ein

[1] Belege, Scholion zu Artikel 8 S. 42*.

[2] Artikel 10—12 S. 48*—53*.

Subalternverhältnis im Sinne der aristotelischen Wissenschaftslehre läßt er hier nicht gelten, wohl aber ein diesem ähnliches Verhältnis. Die Theologie ordnet sich dem Wissen Gottes unter, wie ein Glaubenshabitus einem auf Evidenz beruhenden Habitus. Hervaeus ist hiermit wieder der getreue Schüler seines Meisters Gottfried von Fontaines und begegnet sich auf einem Boden mit franziskanischen und dominikanischen Auktoren gegenüber wenigen extremen Verteidigern des hl. Thomas [1]. Der Gedanke, daß die Theologie zur Metaphysik oder anderen menschlichen Wissenschaften in einem Subalternverhältnis stehe, wird von der Gesamtheit der Theologen zurückgewiesen [2]. Aber auch die Ansicht des Heinrich von Gent, daß die menschlichen Wissenschaften der Theologie im aristotelischen Sinne subalterniert seien, da diese zum „Daß“ und „Du sollst“ alles menschlichen Wissens das letzte „Warum“ beantwortet, bekämpft er. Denn „jene Wissenschaft ist einer anderen subalterniert, welche von dieser ihre Prinzipien empfängt. Aber die menschlichen Wissenschaften empfangen ihre Prinzipien nicht von der Theologie, weil sie dieselben aus der natürlichen Vernunft nehmen.“ Das ist der Standpunkt, welchen genau so Scotus vertreten hatte: „Sie subalterniert sich keine andere Wissenschaft, weil keine andere Wissenschaft ihre Prinzipien von ihr empfängt. Denn jede andere im Reich der natürlichen Erkenntnis hat ihre letzte Auflösung in jenen letzten Prinzipien, welche unmittelbar auf natürlichem Wege erkannt werden“ [3]. Wie Scotus redet auch Aegidius: „Keine Wissenschaft empfängt von ihr ihre Prinzipien“ [4], und ähnlich Gottfried von Fontaines und Durandus [5].

4 Das „Subjekt“ d. h. der Zentralbegriff der Theologie.

Die Darlegungen des vorigen Abschnittes ermöglichen, auch ohne vollständige Durchsicht der zugrunde gelegten Texte des Hervaeus, einen Einblick in die breite, mit Wiederholungen und

[1] Belegverweise S. 49* Anm.
[2] Artikel 11 S. 50* f. und Anm. 4 S. 51*.
[3] Beleg Scholion zu Artikel 7 S. 28* f.
[4] Ebd. S. 35*. [5] S. 32* und 34*.

Exkursen durchsetzte Arbeitsweise unseres Meisters. Und doch lege ich nur Exzerpte zugrunde, die ich aus einer noch ausgedehnteren Wortfülle des Originals, aufs äußerste mich beschränkend, gemacht habe. Nachdem aber diese Probe einmal gegeben ist, darf ich für diesen und den folgenden Abschnitt eine kürzere übersichtlichere Art der Darstellung wählen. Die Einordnung unseres Meisters in das Gesamtbild der Hochscholastik wird dadurch wesentlich erleichtert [1].

Unter Subjekt der Theologie versteht die Hochscholastik dasjenige Objekt, denjenigen Gegenstand, von dem sie vornehmlich ihre Aussagen macht und auf welchen alles, was in der Theologie behandelt wird, irgendwie Bezug hat. Dieser klar gefaßte Begriff ist aber nicht von Anfang an in solcher Bestimmtheit entwickelt. Alexander von Hales fragt sich, welcher Ansicht er beipflichten solle. Die einen nämlich erklärten Christus, die andern „Dinge und Zeichen", wieder andere „die Werke der Erneuerung des Menschengeschlechts" als die „Materie" der Theologie. Wir werden im folgenden diese drei Meinungen mit hartnäckigster Beständigkeit immer wieder zur Diskussion gestellt sehen. Die erste Ansicht wird mehrfach als die des Cassiodor charakterisiert, weil dieser sie im Anfang seines Psalmenkommentars vertritt [2], die zweite stammt von Augustin und ist durch Petrus Lombardus übernommen, die dritte ist diejenige des Hugo v. S. Viktor. Alexander von Hales ist pietätvoll genug, wenigstens zwei davon zu akzeptieren mit der Begründung: Der Tätigkeit nach betrachtet, ist in der Theologie das Werk der Erlösung und Erneuerung die Hauptmaterie. Wenn wir aber nach der Kraft fragen, auf die sich unsere Hauptbetrachtung richtet, so ist Christus die Materie der Theologie. Dasjenige Wesen aber, dessen Kraft und Wirksamkeit betrachtet wird, ist die Gottheit. Darum ist „die göttliche Substanz, sofern sie durch Christus im Erlösungswerk erkennbar ist", die Materie der Theologie.

Bonaventura macht die Aufzählung wenig anders: Gott, Dinge und Zeichen, und das Glaubbare, das sind die drei Ansichten, die er vorfindet. Zur Kritik bemerkt er, daß die erste

[1] Sämtliche Belege zum Folgenden im Scholion zu Art. 13—23 S. 54*—61*.

[2] M. Aurelii Cassiodori In Psalmum praefatio c. 3 (PL 70, 15 A.).

Ansicht Schwierigkeiten mache, weil das Subjekt einer Wissenschaft alles in ihr Behandelte umfassen müsse, die zweite, weil jede Wissenschaft, nicht nur die Theologie, von Dingen und Zeichen handle, die dritte, weil das Glaubbare Gegenstand der Tugend des Glaubens, nicht der Wissenschaft sei. Die Lösung der Schwierigkeiten ähnelt der bei Alexander: Das Subjekt, auf welches alles zurückgeführt wird als auf seinen Ursprung (principium), ist Gott. Das Subjekt, auf welches alles als auf das allumschließende Ganze (totum integrum) zurückgeführt wird, ist Christus, sofern er göttliche und menschliche Natur oder Schöpfer und Geschöpf in sich faßt. Das Subjekt, auf welches alles sich wie auf das allgemeine Ganze zurückführen läßt, ist mit zwei Worten gesagt: Dinge und Zeichen (letzteres gleich Sakrament genommen), mit einem Worte aber das Glaubbare, sofern es jedoch ins Verstandesgebiet übertritt durch Hinzufügung von Vernunftbegründung.

Auch Albert d. Gr. kommt noch nicht zu einer einheitlichen Beantwortung der Frage, sondern sucht mit der Augustinischen (Dinge und Zeichen), Hugonischen (Werke der Erlösung und Erneuerung) und einer dritten Ansicht sich auseinanderzusetzen, derzufolge Gott das Subjekt ist, weil Theologie dem Wortlaute nach bedeute: die Rede, Logos, von Gott, Theos. Diese dritte Ansicht geht auch auf Augustin zurück, doch bemerkt Albert dies nicht ausdrücklich. — Ein Fortschritt gegenüber Alexander und Bonaventura zeigt sich bei seinem Versuch, eine philosophisch haltbare Scheidung der Bedeutungen des Wortes Subjekt zu geben. Er sagt: Allgemein bedeutet es alles, wovon eine Wissenschaft handelt, und so aufgefaßt, hat Augustinus recht. Speziell genommen aber ist das Subjekt einer Wissenschaft derjenige Gegenstand, von welchem die Wissenschaft Eigenschaften und spezifische Unterschiede durch Argumentationen und Beweise herausstellt. Dieser Definition gemäß, welche aus der Analytik des Stagiriten stammt, ist nach Albert die Ansicht „einiger alten“ Theologen zu billigen, welche das Glaubbare als Subjekt der Theologie bezeichnen. Noch spezieller aber, meint Albert, sei das Subjekt in demjenigen Gegenstande zu erblicken, welcher unter den betrachteten Gegenständen der würdigste sei, und das sei in der Theologie Gott, sofern er Alpha und Omega, Ursprung und End-

ziel aller in der Theologie betrachteten Dinge sei. Gott als Alpha und Omega ist somit nach Alberts Überzeugung die richtige Definition des Subjektes der Theologie, eine Ansicht, die bei Alberts Schüler Ulrich von Straßburg nochmals eine ausschließliche Verteidigung findet, dann aber in den Bestand der sich mehrenden traditionellen und abzuweisenden Ansichten übergeht.

Bei Thomas findet auch in dieser Frage ein Fortschreiten zum strengeren Aristotelismus im Laufe der Lebensarbeit statt. Während er im Sentenzenwerk noch dreierlei Definitionen von Subjekt sich zurechtlegt, wonach Augustin, Cassiodor oder auch Hugo v. St. Viktor recht haben kann und woraus sich eine all diese Ansichten umfassende Gesamtansicht ergeben kann, daß nämlich das göttliche Seiende, sofern es durch Inspiration erkennbar sei, das Subjekt der Theologie bilde, rückt er sich im Boëthiuskommentar die aristotelischen Bestimmungen des Subjektsbegriffes vor Augen. Danach muß vom Subjekte vorausgesetzt sein, was es ist, und in der Wissenschaft nur noch von den „Eigenschaften und Affektionen“ (passiones) des in seinem Wesen bereits bekannten Subjektes gehandelt werden. Das Subjekt der Theologie ist Gott. Die Voraussetzung dessen, was er ist, wird allerdings ersetzt durch die genaue Erkenntnis, was er nicht ist; doch genügt dies für eine Wissenschaft, welche von so hohem Subjekte handelt, wie es auch genügt, daß sie von Gott allerhand Negatives und Relatives aussagen kann, obwohl man von Affektionen Gottes nicht reden kann, welche nach aristotelischer Definition vom Subjekt auszusagen sind. Aristoteles meint eben nur, daß vom bekannten Gegenstand wissenschaftliche, ihm eigentümliche Aussagen zu machen sind und gebraucht dafür nur den Ausdruck: „Eigenschaften und Affektionen“. Dieselbe Ansicht vertritt Thomas in der Summa. Obwohl man von Gott nicht aussagen kann, was er ist, so setzt man ihn doch aus der Kenntnis seiner Wirkungen als bekannt voraus und macht Aussagen über ihn, so daß er als Subjekt zu bezeichnen ist. Wie nämlich ein Gegenstand sich zu einem Vermögen oder einer Fertigkeit der menschlichen Seele verhält, so verhält sich das Subjekt zur Wissenschaft. Wie also nicht Mensch oder Stein Gegenstand des Gesichtssinnes sind, sondern das Farbige als solches, so ist nicht die Erlösung oder sonst etwas Haupt-

gegenstand der Theologie, sondern jenes, dessen Begriff alles in der Theologie beherrscht, wie das Farbige alle Gegenstände des Gesichtssinnes umschließt. Dieser Begriff aber ist der Begriff Gottes selbst, auf den alles als auf Ursprung und Ziel hingeordnet ist. Somit ist Gott der Gegenstand, das Subjekt, der Theologie. Die übrigen Ansichten werden in der Summa nur anhangsweise erwähnt mit der Begründung, sie seien entstanden, indem man nicht so sehr auf den beherrschenden Begriff als auf den Inhalt des Behandelten gesehen habe.

Die Bedeutung des hl. Thomas liegt darin, daß er der Anregung Alberts in zwei Richtungen gefolgt ist: einmal in der festeren Anlehnung an den Subjektbegriff der aristotelischen Analytik, sodann in dem Betracht, daß Gott als Ursprung und Ziel der beherrschende Begriff sei. Aber er hat durch den von ihm eingeführten und später oft wiederholten Vergleich des Verhältnisses vom Subjekt zur Wissenschaft mit dem Verhältnis des spezifischen Gegenstandes zum sinnlichen Seelenvermögen eine noch präzisere Formulierung über Albert hinaus ermöglicht, indem er sagt, es genüge „Gott an sich“ als das Subjekt zu bezeichnen, während das von Albert beigefügte „als Ursprung und Ziel“ bei Thomas nur als Begründung zur Behauptung hinzutritt.

Der Ansicht des Aquinaten tritt sein großer Kritiker Scotus und dessen Schüler Johannes de Basoliis bei. Die anderen Ansichten, auch die des angeblichen Lehrers des Scotus, Wilhelm von Ware, daß „Deus sub ratione boni“ an Stelle des einfachen „Deus“ zu setzen sei, werden von beiden einmütig verworfen. Aber nicht überall drang die thomistische Lehre so durch. Daß Ulrich von Straßburg noch auf die albertische Definition zurückgriff, wurde schon gesagt. Die Engländer Johannes Pecham und der oben erwähnte Wilhelm von Ware rückten den Begriff des „Allgemeinen Guten“ in den Vordergrund, der Franziskaner Petrus Olivi erklärte es überhaupt für unmöglich, mit aristotelischen Begriffen ein einheitliches Subjekt der Theologie herauszufinden. Aegidius Colonna endlich widmet dem Subjektsbegriff neue Untersuchungen, welche ergeben, daß Betrachtungsgegenstand einer Wissenschaft und eigentliches Subjekt derselben wie Allgemeines und Partikulares sich verhalten, und daß das Subjekt

derjenige Betrachtungsgegenstand sei, von welchem eine Wissenschaft ihre Einheit, ihre Unterscheidung von anderen Wissenschaften, ihre Würde, ihre Einordnung ins allgemeine Wissenschaftssystem und ihre Notwendigkeit herleite. Dieser Betrachtungsgegenstand kann in der Theologie nur Gott sein unter einem spezifischen Begriff. Gott an sich ist ja in der Metaphysik das Subjekt. In der Theologie aber suchen wir Gott hauptsächlich als unsern Wiederhersteller und Vollender zu erkennen und darum ist Gott unter dem Gesichtspunkte des Wiederherstellers und Vollenders (Deus sub ratione restauratoris et glorificatoris) das Subjekt der Theologie.

Ganz der Ansicht des Aquinaten näherte sich der bedeutendste Vertreter des Augustinismus unter der weltgeistlichen Professorenschaft der Pariser Hochschule, Heinrich von Gent. Mit Augustin (und Albertus) sagt er, daß Theologie soviel sei als Rede von Gott. Mit Thomas vergleicht er das spezifische Sinnesobjekt mit dem spezifischen Wissenschaftsobjekt und schließt daraus, daß „Gott als Gott“ Subjekt der Theologie sei. Auch der neben Heinrich meistgefeierte Weltkleriker Gottfried von Fontaines schloß sich in dieser Frage ganz an Thomas an.

So stehen um 1300 mit Ausnahme des Aegidius Colonna alle großen Schulhäupter, Thomas, Scotus, Heinrich und Gottfried, einig in der Lehre vom Subjekt der Theologie. Die berufsmäßigen Thomasverteidiger des Dominikanerordens hatten deshalb in dieser Frage leichte Arbeit. Der anonyme Concordator der Florentiner Handschrift Cod. Conv. E 5. 532 weist durch wohlwollende Interpretation den nicht verborgen gebliebenen kleinen Widerspruch zwischen der Lehre des Aquinaten im Sentenzenwerk und derjenigen in der Summa als nicht bestehend zurück. Thomas Anglicus schreibt einfach die Argumentationen seines Gegners Scotus nach und schließt sie mit dem Worte: „In dieser Frage habe ich nichts des Tadels Würdiges gefunden und darum will ich auch nichts anderes darüber sagen.“ Mit Gottfried von Fontaines wendet sich eine dem Bernardus Claramonensis zugeschriebene Impugnatio contra fratrem Aegidium gegen Aegidius Colonna und arbeitet mit dem von Thomas und Heinrich gebrauchten Vergleich aus dem Bereich der Sinneswahrnehmung. Dasselbe tut Johannes Teutonicus und, wie nicht anders zu

erwarten, auch unser Meister Hervaeus. In nicht weniger als elf langen Artikeln, welche volle 92 engbeschriebene Spalten füllen, argumentiert dieser über unser Problem, weist die Ansichten der Gegner teils in eigenen Artikeln, teils im Vorbeigehen zurück und bespricht die Einwände, welche aus dem aristotelischen Subjektsbegriffe gegen die thomistische Ansicht gemacht zu werden pflegen. Es sind wieder die alten Objektionen, daß wir von Gott kein Wissen um sein „Quid est“ voraussetzen können und daß es in Gott keine „passiones“ geben könne.

Etwas anderer Meinung sind die Dominikaner Wilhelm Durandus und Johannes von Lichtenberg. Ersterer will für die bloße gläubige Schriftkenntnis „das verdienstliche Werk“, für die verteidigende und erklärende Theologie aber „Gott unter dem näheren Begriffe des Heilandes“ (Deus sub ratione salvatoris) als Subjekt gesetzt wissen, weil sonst kein Unterschied mehr zwischen Theologie und Metaphysik bestehe.

Aus ähnlicher Rücksicht auf den spezifischen Unterschied zwischen Theologie und natürlichen Wissenschaften, kommt Lichtenberg zu seiner Theorie. Er geht sehr ausführlich alles über den Subjektsbegriff im allgemeinen wie über den speziellen Begriff des Subjektes der Theologie Gesagte durch, erwähnt auch, was in den ihm gleichzeitigen Abhandlungen seltener mehr geschieht, die etwas umständliche Definition des Alexander v. Hales, natürlich ohne ihn zu nennen, polemisiert energisch gegen die Vertreter der Ansicht, daß Gott als solcher, nicht mit einem restringierenden Zusatz Subjekt einer menschlichen Wissenschaft sein soll (also gegen die strengen Thomisten), und stellt als seine Lehre auf, daß „Gott unter dem Gesichtswinkel des Glaubbaren“ (Deus sub ratione credibilis) das Subjekt der Theologie sei. Nur durch dieses Subjekt unterscheide sich die Theologie von allen andern Wissenschaften. Man sieht, die Kritik des Aegidius Romanus hat Schule gemacht. Nicht ohne Geschick sucht sodann Johannes seine Lehre als die von Thomas in De veritate, im Boëthiuskommentar und in der Summa vertretene, oder wenigstens grundgelegte Ansicht nachzuweisen.

Dagegen wendet sich, ohne Namensnennung, der neapolitanische Dominikaner Johannes von Neapel. Er zählt neun

Gegenargumente gegen sich selber, sowie die meisten je vertretenen gegnerischen Ansichten auf, um dann mit dem aus Augustin, Albert und Heinrich uns bekannten Argument „Theologie gleich Rede von Gott" sowie mit dem seit Thomas traditionellen Vergleich aus dem Bereich der Sinneswahrnehmung die thomistische These zu stützen. Von den Ausläufern der Hochscholastik hält Aureolus noch an der ratio deitatis als Subjekt der Theologie fest, während Baconthorp, „um den Unterschied unserer Theologie von der Metaphysik zu retten" den Beisatz für nötig hält, „sofern er (Gott) uns erkennbar ist durch die Hl. Schrift". Okkam aber greift auf die Ansicht des Olivi zurück, wonach von einem einheitlichen Subjekt der Theologie überhaupt nicht geredet werden könne. Nur in einem Teile der Theologie sei Gott, oder genauer das Gedankending, welches für Gott supponiert, Subjekt, nicht aber in der ganzen Theologie.

Die Stellung unseres Meisters in dieser Frage bedeutet dieses Mal kein Fortschreiten über seinen direkten und indirekten Lehrer Gottfried und den Aquinaten hinaus. Er hält sich auf dem damals von den angesehensten Lehrern verschiedenster Richtungen vertretenen Standpunkt, ohne sich durch die gewichtigen, aus den Kreisen der eigenen Ordensgenossen erhobenen Bedenken irre machen zu lassen. Das Gesamtergebnis der Gedankenarbeit der Hochscholastik ist eine allseitige Erforschung des Subjektbegriffes in der Theologie, der aus anfänglich unsicherer Definition an der Hand der aristotelischen Analytik zu einer klareren Bestimmung erhoben wird und mit einem von den größten Meistern gleichermaßen anerkannten Inhalt erfüllt wird. Jedoch wirkt diese gleichmäßige Anerkennung nicht so stark, daß daneben die Kritik einzelner, wenn auch weniger berühmter Theologen nicht immer noch sich behauptete.

5. Spekulativer und praktischer Charakter der Theologie.

Nachdem Hervaeus die Frage nach der causa formalis und materialis beantwortet, bleibt ihm zur Besprechung nur noch die causa finalis der Theologie. Er leitet den hiervon handelnden Abschnitt ein mit einem Artikel über die Notwendigkeit der Theo-

logie[1]. Die Behandlung des Problems bewegt sich in den zu seiner Zeit gewohnten Geleisen. Für die Erkenntnis der auch auf natürlichem Wege erkennbaren Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge ist die auf Offenbarung sich gründende Theologie nur insofern nötig, weil mit ihrer Hilfe jene Wahrheiten besser, allgemeiner und sicherer erkannt werden können, als ohne sie. Für die Erreichung des übernatürlichen Menschheitszieles, welches tatsächlich das allgemeine einem jedem gesetzte Ziel ist, kann die Theologie überhaupt nicht entbehrt werden. Der Mensch hat Gott so zum Ziele, daß er von ihm die Seligkeit, welche alle seine guten natürlichen und übernatürlichen Strebungen erfüllt, erwarten soll. Aber die Theologie allein führt den Menschen zu diesem Ziele hin.

Diese Ausführungen sind Thomisten und Scotisten gleichermaßen eigen. Wenn sich Gegensätzlichkeiten da oder dort zeigen, so liegen sie lediglich auf nebensächlichem Gebiete[2].

Dagegen beginnt die verschiedene Stellungnahme, sobald der Versuch gemacht wird, die Theologie ihrer Zweckbestimmung nach unter die aristotelischen Rubriken „spekulativ“ und „praktisch“ einzureihen.

Alexander von Hales hatte die Theologie als Weisheit bezeichnet, weil sie die Seele nach der affektiven Seite hin vervollkommne, und durch Motive der Furcht und Liebe zum Guten bewege[3]. Diese Anschauung bezeichnet also, wenn auch nicht mit Worten, so doch der Sache nach, die Theologie als eine praktische Wissenschaft. Denn nach dem Grundsatz der aristotelischen Metaphysik, nach welchem die Einteilung in spekulative und praktische Wissenschaft von der Hochscholastik vorgenommen wurde, war das Ziel der spekulativen Wissenschaft die Wahrheit, dasjenige der praktischen Wissenschaft aber das Werk[4]. Mit den aristotelischen Ausdrücken finden wir die Frage bei Bonaventura behandelt. Drei Gründe sprechen dafür, daß die Theologie als praktische Wissenschaft bezeichnet werde: Die Theologie dient dazu, daß wir gut werden, die Theologie teilt ihr Objekt mit einer

[1] Artikel 24 S. 84* ff. [2] Siehe die Anmerkung zu Artikel 24.

[3] Hierzu und zum Folgenden vgl. Scholion zu Artikel 24 S. 85* ff.

[4] Vgl. den Text der Aristotelesstelle Artikel 29 S. 96* A. 1.

Tugend, nämlich mit der Tugend des Glaubens, die Theologie endlich dient dazu, daß wir selig werden. Sie hat also praktische Zwecke. Aber auch für das Gegenteil lassen sich Gründe anführen: Die Theologie bezweckt die Aufhellung der Glaubensgeheimnisse, ihre Lehrbücher handeln vom Glauben, nicht von den Sitten, und ihr Hauptziel scheint die Betrachtung Gottes, nicht aber die Betrachtung einer Sache, die von unserem Wirken abhängt, d. h. nicht die Besserung des Lebens zu sein. Daraus ergibt sich, daß die Theologie weder rein praktisch noch rein spekulativ, sondern eine Fertigkeit ist, welche beides umfaßt, und diese Fertigkeit nennt man Weisheit. Ihr Ziel ist beides, sowohl die Betrachtung der Glaubenswahrheiten als auch unsere sittliche Besserung, vor allem aber diese sittliche Besserung. Denn die Erkenntnis, daß Christus für uns gestorben ist und dergleichen, bewegt uns zur Liebe. Das ist ganz etwas anderes als z. B. die Erkenntnis, daß in einer geometrischen Figur zwei Linien asymmetrisch sind.

Alexander und Bonaventura hatten bei ihrer Begründung des Weisheitscharakters der Theologie beide den Ausdruck Affekt gebraucht. Beide hatten von einer Vervollkommnung des Intellekts nach der affektiven Seite hin gesprochen. Albert, der sich wie Bonaventura die Einordnung der Theologie ins aristotelische Schema vorgesetzt, aber die beiden Fächer dieses Schemas genauer festlegt, nimmt den Ausdruck „affektio" zu Hilfe, um die Sonderstellung der Theologie zu kennzeichnen. Die praktischen Wissenschaften, sagt er mit Aristoteles, sind wegen einer anderen Sache da, nämlich wegen des Werkes. Die Theologie aber ist die vollkommenste Wissenschaft; somit kann sie nicht einer andern Sache wegen da sein. Die Lösung ergibt sich aus Titus 1, 1 f., wo der Apostel den Zweck der Theologie bezeichnet mit den Worten: Zur Erkenntnis der Wahrheit, welche gemäß der Frömmigkeit zur Hoffnung des ewigen Lebens gereicht. Darin liegt ein intellektueller und ein praktischer Zweck eng verbunden, und darum ist diese Wissenschaft eine affektive, das heißt, sie ist ein Wissen der Wahrheit, die unzertrennlich am Begriff des Guten haftet, und somit vervollkommnet sie Verstand und Affekt des Menschen[1].

[1] Sie ist eine Wissenschaft „secundum pietatem", sagt er mit Berufung auf Titus 1, 1 in der *Summa theologiae* I tract. 1 quaest. 2.

Von Albert übernimmt Thomas den aristotelischen Einwand gegen den praktischen Charakter der Theologie: Im Anfang der Metaphysik (Met. I, 2, 982 a. 15 ff.) sagt der Philosoph, daß die vornehmste Wissenschaft ihrer selbst wegen da sei. Die praktischen Wissenschaften aber sind um des Werkes willen. Also kann die Theologie nicht praktische Wissenschaft sein. Mit Bonaventura teilt Thomas das folgende Argument: Die praktische Wissenschaft bestimmt nur die Dinge, welche von unserem Wirken abhängen. Diese Wissenschaft aber handelt von den Engeln und anderen Geschöpfen, die nicht unser Werk sind. Also kann die Theologie nicht praktische Wissenschaft sein. Sie ist vielmehr spekulativ. Und wenn auch das gute Wirken durch die Theologie beabsichtigt und gefördert wird, so ist doch dies nicht die Endabsicht. Ihr letzter Zweck ist vielmehr die Anschauung der ersten Wahrheit im Himmel, worauf sie uns durch die guten Werke vorbereitet. Darum ist sie mehr spekulativ als praktisch. Diese Antwort aus dem Sentenzenkommentar hält Thomas mit geringen Änderungen auch in der Summa fest. Die Theologie umfaßt, wie ihr Urbild, das göttliche Wissen, zweierlei: Die Erkenntnis existierender Dinge und die Erkenntnis erst zu wirkender Dinge; sie ist also spekulativ und praktisch, mehr aber spekulativ, weil sie vornehmlicher von göttlichen Dingen als von menschlichem Wirken handelt. Denn von letzterem handelt sie nur, sofern dadurch der Mensch zum Endziel, der ewigen Anschauung Gottes vorbereitet wird. Die Theologie ist also spekulatives Wissen um die höchste Ursache, und da die Betrachtung der höchsten Ursache nach Aristoteles Weisheit genannt werden muß, so ist sie Weisheit.

Weisheit also nennt auch Thomas die Theologie. Aber während die Zeitgenossen und Vorläufer sie gerade deshalb Weisheit nannten, um ihren über dem Schema stehenden Charakter zu bezeichnen, nennt der Aquinate sie Weisheit, weil sie in dem einen Fache des Schemas, in der Rubrik: spekulative Wissenschaft, die höchste Vollendung bedeutet[1]. Weisheit heißt die Theologie

[1] Das ist deshalb hervorzuheben, weil man aus dem Ausdruck „Weisheit" allein überhaupt keine Schlüsse auf die Einzelanschauungen der Scholastiker über die Theologie ziehen kann. Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus,* Paderborn

auch bei Peter von Tarentaise, bei Richard von Middleton, bei Ulrich von Straßburg, bei Johannes Pecham. Aber Ulrich von Straßburg fügt ausdrücklich bei, daß sie eine affektive Wissenschaft sei, wodurch er sich als Schüler Alberts des Großen zeigt, und Johannes Pecham begründet den Ausdruck Weisheit als Bezeichnung einer Fertigkeit, welche zwischen spekulativem Wissen und praktischem die Mitte halte. Die thomistische Ansicht dagegen findet sich bei Heinrich von Gent nach der einen Seite hin zum Extrem entwickelt: Das Ziel unserer Theologie ist kein doppeltes sondern nur eines, kein praktisches sondern nur ein spekulatives, sie muß daher einfachhin eine spekulative Wissenschaft heißen. Denn alle Mühe des Wirkens in ihr ist nur da wegen der Ruhe der Spekulation. Dieselbe Ansicht begegnet bei Aegidius Colonna. Mehr der eigentlichen thomistischen Fassung nähert sich wieder Gottfried von Fontaines. Jedoch scheidet er nicht, wie Thomas, nach dem Ziel, sondern nach dem Objekt der Wissenschaft. Danach kann es im aristotelischen System nur praktische und spekulative Wissenschaften geben, aber keine von mittlerem Charakter. Die Theologie nun handelt von beiderlei Objekten, von spekulativen und praktischen. Aber es ist unrichtig, zu meinen, sie handle von Moralfragen nur gelegentlich und indirekt durch andere. Nein sie handelt prinzipiell von beidem und darum ist sie zugleich praktische und spekulative Wissenschaft, und doch nur eine Wissenschaft, da beide Teile geeint sind durch innerliche Hinordnung auf das eine Ziel, die Anschauung Gottes. Aber das ist richtig, daß, wenn auch beide Teile prinzipiellen Charakter haben, der edlere doch der spekulative Teil ist; denn nach Aristoteles steht die Spekulation über der Praxis, und nach christlicher Lehre ist die Spekulation dem Endziel näher verwandt, welches ja in der Anschauung Gottes besteht.

Haben die Vertreter des spekulativen Charakters der Theologie sich bisher immer auf die aristotelische Lehre von der größeren Würde

1908, S. 100—103, gibt dem Abschnitt „Die Theologie als Weisheit" eine polemische Spitze gegen Seeberg, *Die Theologie des Duns Scotus,* Leipzig 1900, S. 125, die deshalb wohl nicht ganz richtig zielt, weil Seeberg auf den Ausdruck „Weisheit" den Nachdruck nicht so sehr legt, als auf den Sinn, den Scotus damit verbindet. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß Minges inhaltlich Seeberg gegenüber recht behält.

alles spekulativen Wissens gegenüber dem praktischen berufen, so wird diese hellenische Anschauung von Scotus grundsätzlich abgelehnt. Das edlere Seelenvermögen ist der Wille, der zu seinem Ziele durch eine Willenstat sich hinwendet. Aristoteles nun erkannte nicht, daß der Wille durch eine Tat sich zum Ziel hinkehrt, sondern glaubte, der Wille habe nur ein einfaches naturhaftes Hinbewegtsein zum Ziel. Natürlich erschien ihm dies nicht so edel wie die Verstandestätigkeit. „Wenn er eine Willenstat zum Ziel hin hätte gelten lassen, so hätte er sicherlich nicht geleugnet, daß die praktische Wissenschaft im Hinblick auf diese Tat einen edleren Wert gewinne als die rein spekulative." „Wir aber setzen voraus, daß es eine wahre Willenstat ist, die sich zum Ziel hinwendet", — und dieses Ziel ist in der Theologie natürlich Gott, die Willenstat aber ist die Liebe, — „und darum nehmen wir auch die praktische Wissenschaft für eine edlere als die spekulative." Der Einwurf also, der so viele veranlaßt hat, die Theologie deshalb nicht für eine praktische Wissenschaft erklären zu wollen, weil nach Aristoteles die Spekulation über der Praxis steht, ist hinfällig. Die Theologie ist praktische Wissenschaft, denn sie ist eine der rechten Willensrichtung auf Gott konforme und derselben vorausgehende Erkenntnis. Ja wahrscheinlich ist sogar Gottes Kenntnis um sich selber eine praktische Erkenntnis, da Gott sich erkennt, um sich zu lieben. Jedenfalls aber ist unsere Theologie eine praktische Wissenschaft und als solche die edelste aller Wissenschaften.

Von diesem Standpunkt aus beurteilt der große Kritiker dann alle zu seiner Zeit im Umlauf befindlichen Anschauungen hierüber. Die Ansicht des Heinrich von Gent, die der seinen diametral gegenüber steht, muß ganz abgelehnt werden. Diejenige, die des Scotus angeblicher Lehrer, Wilhelm von Ware, vorgetragen, daß die Theologie eine „direktive" Wissenschaft sei, ist auch unhaltbar. Des Bonaventura Ansicht, der vom affektiven Charakter der Theologie redet, hat nur Sinn, sofern unter affectio eine praxis, eine Willenstat, verstanden wird; als Mittelding zwischen speculatio und praxis hat das Wort keine Berechtigung. Die Lehre des Aquinaten ist irrig, weil ein und derselbe Habitus nicht spekulativ und praktisch zugleich sein kann. Eine längere Besprechung

widmet Scotus einer Ansicht, die nur deshalb interessiert, weil sie von den Scholiasten der späteren Scotusausgaben als opinio Hervaei bezeichnet wird. Die Ansicht hob hervor, daß eine wirkliche praxis erst vorliege, wo es sich um actus imperati handle, d. h. um Akte anderer Seelenpotenzen, die auf Befehl des Willens ausgeführt werden, nicht aber dort, wo nur actus eliciti voluntatis, d. h. im Willen vollzogene und in ihm abgeschlossene Akte auftreten. Von den actus imperati aber handle die Theologie nicht in erster Linie, also sei sie keine praktische Wissenschaft.

Ist es an sich auch unwahrscheinlich, daß Scotus in Oxford, wo er diese Stelle seines Sentenzenkommentars geschrieben, sich mit einer Ansicht des damals kaum schon bekannten Hervaeus auseinandersetzte[1], so zeigt doch ein Blick in des Hervaeus Schriften, daß etwas ähnliches von diesem vertreten wird.

Er sagt nämlich, der Akt, von dem der Intellekt als ein praktischer oder operativer bezeichnet wird, ist der von Intellekt und Wille gebotene Akt. Nicht der im Willen abgeschlossene Akt ist's, der diese Bezeichnung hervorrufe. Man nenne ja auch die Heilkunst daher Heilkunst, weil die von ihr dirigierten und gebotenen Akte Heilung bringen. So nenne man alle praktischen Wissenschaften praktische Wissenschaften, weil die von ihnen gebotenen Akte Werke seien. Und dabei ist die Theologie einfachhin ebenfalls praktisch zu nennen, sofern sie dazu dient, uns gut zu machen. In gewissen Teilen nämlich betrachtet sie über Dinge, die vom Verstand und Willen geboten, wirkend ausgeführt werden und um dieses Wirkens willen heißt die davon handelnde Wissenschaft eine praktische[2]. Zugleich ist die Theologie aber auch einfachhin spekulativ; denn eine Wissenschaft, welche etwas Spekulatives der Spekulation wegen und in sich betrachtet, ist einfachhin spekulativ[3]. Wenn man aber frägt, welcher Charakter vorwiege, so ist mit Thomas und Gottfried von Fontaines auch Hervaeus der Ansicht, daß sie in höherem Maße spekulativ sei als praktisch[4]. Denn wie im natürlichen Gebiet, so ist es im über-

[1] Nach Waddings Berechnungen ist der Prolog zum Sentenzenkommentar ca. 1301 entstanden vgl. Seeberg 42. Erst 1305—1308 weilt Scotus in Paris.

[2] Vgl. hierzu die Artikel 30, 31 und 35.

[3] Artikel 36. [4] Artikel 37.

natürlichen. Und da im natürlichen Gebiete die Praxis nach Ansicht der Philosophen auf die Spekulation als das Edlere hingeordnet ist, so auch im übernatürlichen. Somit ist der letzte Endzweck der Theologie mehr die Spekulation als die Praxis[1].

Nun könnte aber eingewendet werden: In der spekulativen Wissenschaft wird alles betrachtet der Spekulation wegen, und dennoch ist daselbst die Spekulation als solche nicht das primäre Objekt der Wissenschaft, da sie nur als actus elicitus darin auftritt. Also braucht auch in der praktischen Wissenschaft nicht das operabile das primäre Objekt zu bilden, und somit könnte zum Beispiel die Theologie, obwohl ihr primäres Objekt Gott ist, dennoch eine praktische Wissenschaft sein. Antwort: Der Vergleich paßt nicht, denn in der spekulativen Wissenschaft tritt, wie gesagt, die Spekulation nicht als erkannter Gegenstand sondern als actus elicitus auf. In der praktischen Wissenschaft aber verhält sich das Werk, nach welchem sie eine praktische Wissenschaft heißt, zum Verstand nicht wie ein actus elicitus, sondern wie ein actus imperatus und wie ein erkanntes Objekt. Darum paßt der Vergleich nicht[2], und es bleibt dabei: nach Ziel und Gegenstand gibt es zwar praktische und spekulative Teile in der Theologie, aber überwiegend ist der spekulative Charakter dieser Wissenschaft. Hervaeus ist also auch in dieser Frage des Gottfried treuer Schüler, der wie dieser die thomistische Doktrin aufnimmt und verteidigt. Nicht überall wurde Thomas von seinen Anhängern so verstanden. Es gab Thomisten, welche aus seiner Lehre herauslasen, die Theologie sei simpliciter speculativa und secundum quid practica. So nahe diese Auffassung sich mit der des Gottfried und Hervaeus berührt, so nachdrücklich bekämpfen beide dieselbe[3]. Hingegen vertritt diese Auffassung mit Eifer der Antiskotist Thomas Anglicus[4].

Der weitere Umblick darf rascher geschehen[5]: Des Scotus Ansicht teilt genau Johannes de Basoliis und zu ihm gesellt sich aus Dominikanerkreisen Durandus, welcher allerdings nur

[1] S. 103* (In contrarium). [2] S. 104* f.
[3] S. 103* (Responsio) und Scholion S. 87*. [4] Scholion S. 90*.
[5] Die ausführlichen Texte mit Auswahl der Stellen, welche die feineren Nuancierungen erkennen lassen, sind im Scholion S. 90* ff. nachzulesen.

einen Teil der Theologie als den praktischen bezeichnet, aber gerade denjenigen, der zur Verteidigung, Erklärung und Ausdehnung der Schriftoffenbarung in Konklusionen dient. Durandus anerkennt keine einheitliche Theologie, man kann von Theologien reden aber nicht von der Wissenschaft der Theologie als solcher. Aureolus und Baconthorp, wenn auch verschieden in ihrem Ausgangspunkt und ihren Begründungen, treffen dennoch mit Scotus, Johannes de Basoliis und Durandus zusammen im Resultat. Die Theologie ist praktische oder doch vorwiegend praktische Wissenschaft. Johannes von Lichtenberg und Johannes von Neapel teilen des Gottfried und Hervaeus Ansicht, Johannes von Neapel außerdem die von Scotus bekämpften Ausführungen über actus elicitus und imperatus.

Im Gegensatz zu der im vorigen Abschnitt behandelten Frage endet die Arbeit der Hochscholastik diesem Problem gegenüber nicht mit einer in den meisten Schulen gemeinsam angenommenen These, sondern läßt vielmehr den Schulwiderstreit in seiner ganzen Tiefe erkennen. Was ein unsäglich nichtssagendes Geplänkel um zwei aristotelische Termini zu sein scheint, ist vielmehr der Ausdruck zweier grundverschiedenen Auffassungen vom Wert der Seelenkräfte und der menschlichen Lebensaufgaben. Die eine am Griechentum geschulte, und auf den Philosophen immer wieder sich berufende Anschauung erkennt in der Spekulation das Höchste für Dies- und Jenseits; die andere, im bewußten Gegensatz zu dem im übrigen hochverehrten Aristoteles, sieht ihr höchstes Ziel darin, durch eine Willenstat sich Gott zu nahen, durch die Liebe nämlich. Und diese Liebe vorzubereiten und zu steigern, dazu allein und vorzüglich dient die Theologie. Was Bonaventura so schlicht ausgesprochen, daß nämlich die Erkenntnis eines geometrischen Lehrsatzes unser Herz nicht rühre, wohl aber daß die Betrachtung der Menschwerdung dies tue, das hebt auch Duns Scotus hervor, wenn er die Erweckung der Liebe als praktischen Endzweck der Theologie bezeichnet. Dasselbe sagt auch Johannes de Basoliis mit den markigen Worten[1]: „Eine Wissenschaft, die etwas über die Wahrheit und das Spekulieren hinaus erreichen will, ist nicht spekulativ, sondern praktisch. Aber die Theologie

[1] Scholion S. 90* (Contra).

ist derart, denn der Römerbrief sagt: die Fülle des Gesetzes liege in der Liebe" (Rm 13). Und wiederum dasselbe sagt Aureolus[1]: „Edler rührt man an Gott, wenn man ihm anhängt durch Glauben und zu ihm sich erhebt in der Hoffnung und ihn liebt durch die Liebe und seinen Geboten und Räten folgt, als wenn auf diese Weise das Glaubensgebiet nebelhaft ausgelegt wird. Darum ist die Theologie eine praktische Wissenschaft."

Der Aquinate aber und seine Jünger haben mit dieser Auffassung in dem Augenblick gebrochen, als dieselbe mit dem Worte „affektiv", das Albert der Große für die Theologie als Charakteristikum erwählt, soeben ihren Einzug auch in die dominikanische Theologie halten wollte. Das letzte und höchste Ziel für sie ist die Anschauung Gottes, zu der die Liebe vorbereitet und welche von der Liebe begleitet ist. Sie sehen sie vorherverkündet in dem Wort der Bergpredigt: „Selig sind die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen"[2], und ihre Lehre sehen sie ausgesprochen in dem Wort des hohenpriesterlichen Gebetes: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzig wahren Gott, und den du gesandt hast Jesum Christum" (Joh 17, 3)[3]. Zudem durften sie sich berufen auf das Wort des „Lehrers und Urhebers dieser Wissenschaft selber", der gesagt hatte: „Dazu bin ich in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe" (Joh 18, 37)[4].

Es ist unverkennbar, daß gegenüber den ersten und älteren Meistern der Hochscholastik auch in dieser Frage das Auftreten des hl. Thomas eine Neuerung bedeutete, welche klare Gegensätze erzeugte. Unser Meister Hervaeus steht entschiedener als in der erstbesprochenen Frage hier auf der Seite seines großen Ordensgenossen, für die näheren Begründungen sich an Gottfried haltend und mit Johannes von Neapel sich begegnend.

6. Ergebnisse.

Die mühselige Wanderung, mit der wir eine einzige propädeutische Frage der mittelalterlichen Theologie durch eine (sogar noch ziemlich beschränkte) Auswahl hochscholastischer Literaturerzeugnisse hindurch verfolgt haben, mag manchmal den Eindruck

[1] Ebd. S. 92*. [2] Von Thomas als Argumentum angeführt. S. Scholion S. 86*.
[3] Von Gottfried angeführt, Scholion S. 88*.
[4] Von Johannes v. Lichtenberg angeführt, Scholion S. 91*.

eines nutzlosen Bemühens erweckt haben. Auch der Bearbeiter derartiger Aufgaben kann Versuchungen zu ähnlichen Gedanken sich nur schwer entziehen[1]. Trotzdem zeigt die Umwandlung, welche die moderne Wertschätzung der mittelalterlichen Geistesarbeit in den letzten Dezennien gerade auf Grund derartiger Detailstudien durchgemacht hat, zur Genüge, wie unberechtigt es wäre, dieselben für nutzlos zu halten und zu unterlassen. Auch unsere vorliegende Studie liefert uns, ganz abgesehen von der durch sie zu gewinnenden Erhellnng des auch heute noch vielbesprochenen Problems selber, als historische Ausbeute eine Reihe wichtiger Beiträge zur Kenntnis unseres Meisters Hervaeus, zur Erkenntnis der Bedeutung, welche Thomas von Aquin im Entwicklungsgang der Scholastik zukommt, und nicht zuletzt auch zur Charakteristik der Scholastik überhaupt. Ein rascher Überblick über die Ergebnisse unserer Arbeit mag das Gesagte beweisen.

Hervaeus Natalis wird von Grabmann in folgender Weise charakterisiert: Er war „ein hervorragender Thomist, der ein feines Verständnis für die Eigenart und Inhaltlichkeit der philosophisch-theologischen Spekulation des Aquinaten bekundet und durch metaphysische Tiefe, sowie auch durch Klarheit der Beweisführung und Darstellung dem englischen Lehrer kongenial“ war. Er hatte sich „im Konvent von Paris, dem er nachweisbar schon im Jahre 1303 zugehörte (Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis II 107), gründlich in den Geist und die Lehre des heiligen Thomas vertieft. Er war auch Zeuge der vielen Widersprüche und Befehdungen, denen das thomistische System an der Wende des Jahrhunderts begegnete. Er stählte sich in diesem Geisteskampfe zum mächtigen Apologeten des Doktor Angelikus.

[1] Der Grund liegt darin, daß sich in den umfangreichen Werken der Scholastiker neben dem Wertvollen eben sehr viel findet, was „mit allzu großer Spitzfindigkeit untersucht“, und anderes, was „zu wenig eingehend behandelt“ ist, während es uns gerade wertvoller erscheint. Dazu tritt wieder anderes, was „mit dem fortgeschrittenen Wissen der späteren Zeit kaum mehr einen inneren Zusammenhang besitzt“, und endlich solches, was „tatsächlich nicht haltbar ist“. Diese Schattenseiten der Scholastik, wie sie hier mit den Worten Leos XIII und Pius' X geschildert sind (vgl. Leo: *Encyclica Aeterni Patris*, und, mit zweimaliger Wiederholung der zitierten Worte seines Vorgängers, Pius: *Pascendi* und *Sacrorum antistitum*; siehe *Acta apostolicae sedis. Romae* 1910 Nr. 17 p. 656), machen das Studium derselben so schwer.

Sein Hauptwerk, der verhältnismäßig kurze Sentenzenkommentar, ist ein wirklich goldener Schlüssel zum Verständnis der litera et mens Aquinatis. Er verliert sich nicht, wie viele seiner Zeitgenossen, in kleinlichen Fragen und Zweifeln, sondern zeigt vielmehr seine Geistesschärfe in einer metaphysischen und organischen Behandlung und allseitigen Beleuchtung der Hauptpunkte der thomistischen Doktrin. Für den Nachweis, welches in schwierigen Streitfragen eigentlich das vom Aquinaten beabsichtigte Urteil sei, ist die objektive und wohlbegründete Entscheidung des Hervaeus Natalis von hohem Werte." „Die philosophischen Schriften des Hervaeus Natalis verteidigen die Philosophie des Aquinaten mit Sicherheit und Mäßigung gegen Heinrich von Gent, Scotus, Durandus, Aureolus und Gottfried von Fontaines." Sein Traktat „De potestate Papae" wurde im Mittelalter sehr geschätzt „und auch in den Verhandlungen des Vaticanums wegen seiner klaren Fassung der päpstlichen Unfehlbarkeit zitiert (*Collectio Lacensis* VII 1708)" [1].

Zu dieser Charakteristik des wenig gekannten Mannes fügt unsere Studie einige ergänzende Striche hinzu.

Daß sich Hervaeus in den Geist des Aquinaten vertieft hat, beweist die Art, wie er die von Thomas begonnene ernstliche Anwendung der Aristotelischen Wissenschaftslehre durchgeführt hat. Aber er hat auch bei der Kritik gerade des Gottfried von Fontaines gelernt und selbst bei derjenigen der Franziskaner. Wenn Thomas in der Summa die Theologie schlechthin als eine dem Wissen Gottes untergeordnete Wissenschaft bezeichnet, so findet er es nicht gegen den Geist, wenn auch gegen den Buchstaben des Thomas, sie als einen nicht streng wissenschaftlichen Habitus zu bezeichnen, der aber mit der Wissenschaft die Methode, mit der Subalternwissenschaft die Zurückführung seiner Erkenntnisse auf die Prinzipien eines höheren Wissens gemeinsam hat. Gerade im Gegensatz zu bescheidener begabten Verteidigern des Aquinaten hält er es nicht für nötig, Thomas gegen Gottfried in Schutz zu nehmen. Er erkennt vielmehr ganz richtig, daß die Lösung dieses letzteren völlig in der Richtlinie des von Thomas angesponnenen und in manchen Schriften auch weitergeführten Gedankens liegt,

[1] Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, 33—35.

wenn auch die Ausdrucksweise der für Anfänger geschriebenen theologischen Summe diese feineren Entwicklungen übersehen läßt. Ähnlich steht es bei Lösung der Frage nach dem Charakter der Theologie, wo er es nicht zuläßt, aus Thomas zu folgern, die Theologie sei prinzipiell spekulative Wissenschaft und nur gelegentlich berühre sie praktische Fragen. Er versteht, mit ausdrücklicher Ablehnung dieser Ansicht, den Lehrer seines Ordens vielmehr dahin, daß spekulative wie praktische Fragen in der Theologie prinzipiell zur Behandlung zu kommen haben. Nur das eine will er zugegeben haben, daß die spekulative Seite der Theologie die vornehmere sei. Trotzdem ist er von einer manchmal zu subtilen Behandlung vieler Fragen, ja von einer wirklich allzu großen Breite und Umständlichkeit der Darstellung nicht freizusprechen. Mag der Sentenzenkommentar, den Grabmann im Auge hatte, dieser Mängel entbehren, unser Traktat, welcher ja eigentlich dem vorliegenden Plane zufolge sich zu einer ganz großen Summa im Geiste des Aquinaten auswachsen sollte, ist offenkundig eben dieser Breite zum Opfer gefallen, er ist, von der eigenen Fülle erstickt und erdrückt, ein Torso geblieben.

Für die Erkenntnis der Bedeutung des Aquinaten liefert unsere Studie ganz Erhebliches. Gewiß hat Prantl recht gehabt, wenn er darauf gedrungen hat, die thomistische Lehre nicht aus den vielen unechten Schriften der alten Thomasausgaben und noch weniger aus „jener abenteuerlichst zusammengestoppelten Logik" erkennen zu wollen, „welche in den thomistischen Vorlesungen ... des vorigen und jetzigen Jahrhunderts in Spanien, Italien und gewissen Landesstrichen Deutschlands üblich war oder ist" [1]. Aber er hat sich selber trotz seiner Quellenstudien nicht zu einer geschichtlichen Würdigung des Mannes aufschwingen können, der, trotz allem, einen Einschnitt in der Scholastik bedeutet. „Es wäre ein großer Irrtum", sagt er, „denselben für einen selbständigen Denker zu halten" [2]. „Für den Geschichtsforscher zeigt sich ja Thomas als eine höchst sekundäre Natur" [3]. „Es wird wohl dereinst infolge geschichtlicher Studien die in den Werken über Geschichte der Philosophie noch übliche Ausdrucksweise verschwinden,

[1] Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* III (Leipzig 1867) 107 Anm. 481. [2] *Ebd.* im Text. [3] *Ebd.* Anm. 481.

daß Albertus Magnus oder auch Thomas von Aquin dies oder jenes ‚sage' oder es so oder so ‚auffasse' oder diese oder jene ‚Begründung' gebe. Denn er selbst sagt Nichts, faßt Nichts auf, begründet Nichts, sondern immer sind es seine Quellen, die dieses tun, und die einzige richtige Ausdrucksweise ist, hier schreibt er diesen ab und dort exzerpiert er jenen" [1]. Die Beweise liefert Prantl, indem er Albertus mit Verweisen auf Avicenna, Boëthius, Gilbert usw., Thomas mit Albertusstellen belegt.

Von dem was Prantl hier sagt ist soviel richtig: Es wird bei manchem, was man beim nichtgeschichtlichen Thomas-Studium als original thomistisch hält, die Ausdruckweise: „Thomas sagt", dahin abgeändert werden müssen: „Thomas, mit dem oder jenem übereinstimmend, sagt." Dies wird um so mehr der Fall sein, je mehr P. Ehrles alter Wunsch nach einer literarischen Quellenuntersuchung der thomistischen Schriften mit besonderer Berücksichtigung von Albert und dem auf sein wirkliches Eigentum reduzierten Alexander von Hales erfüllt wird [2], — ein Wunsch, zu dessen Verwirklichung Denifle ja den leider unausgeführt gebliebenen Plan gefaßt hatte [3]. Wenn unsere Studie dazu einen bescheidenen Beitrag bringt, so ist das eben ihrer Beschränkung auf das kleine Gebiet einer einzigen Frage zu danken. Wir sehen, wie sehr Thomas in Zitaten, Fragestellung und Argumentation sich auf seine Verläufer stützt. — Aber zugleich wird eben doch viel mehr als Prantl geahnt hat, gerade „infolge geschichtlicher Studien" hier deutlich, wie Thomas das überlieferte Material bei aller pietätvollen Herübernahme klarer scheidet und nüchterner beurteilt als seine Vorgänger. Ihn hindert die Begeisterung für die höchste Wissenschaft, die Theologie, nicht daran, zu erkennen, daß sie eine Wissenschaft im strengen Sinn, d. h. eine auf evidente Prinzipien zurückführbare Erkenntnis, nicht sein kann. Er

[1] *Ebd.* 90 Anm. 359.

[2] Ehrle, *Der selige Albert der Große*, Stimmen aus Maria Laach, 1880, 407.

[3] Grabmann, *P. Heinrich Denifle O. P., Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit*, Mainz 1905, 4: „Denifle trug sich lange mit dem Plane, einen Kommentar zur theologischen Summa vom literarhistorischen und quellenkritischen Standpunkte aus zu schreiben. Leider ist es zur Verwirklichung des großen Planes, dem er dank seiner großen Kenntnis der handschriftlichen scholastischen Literatur wie kein zweiter gewachsen war, nicht gekommen."

macht Ernst mit den Begriffen Glauben, d. h. mit fester Anhänglichkeit aber ohne Evidenz zustimmen, und Wissen, d. h. mit Evidenz zustimmen. Er macht Ernst damit, der Theologie ein Subjekt, d. h. einen Zentralbegriff zu geben, von dem sie all ihre innere Struktur und Einheitlichkeit hernimmt. Er spricht mit einer uns fast kalt berührenden Nüchternheit davon, daß es für den überzeugten Aristoteliker keine affektive, keine zwischen Theorie und Praxis die Mitte suchende Gemütswissenschaft gebe, sondern betont, daß die Theologie spekulatives und praktisches Wissen vereint gebe und daß ihr höchster Adel in der Spekulation liege. Man braucht dies nicht alles zu billigen, man braucht sich mit diesen Dingen nicht schlechtweg zu identifizieren, um doch als Historiker klar sehen zu können, daß, wenn dem Stagiriten entschieden in die abendländische Theologie der Eingang gebahnt wurde, der Bahnbrecher Thomas war. Mandonnet, De Wulf und Endres haben uns dies in Gesamtdarstellungen sehr kräftig und plastisch gezeigt [1], unsere Detailuntersuchung liefert, gerade durch die Vergleichung vieler Texte über ganz dieselbe Frage und mit fast ganz demselben Material, dafür einen deutlichen Einzelnachweis. Thomas von Aquin macht einen Einschnitt, den er selber in der pietätvollen Ausdrucksweise, in der völligen Gebundenheit ans gemeinsame Material, nicht zu schroff bemerkbar macht, der aber in seiner Wirkung auf die Zukunft nicht übersehen werden kann.

Für die Geschichte und Charakteristik der Hochscholastik insgesamt liefert unsere Studie zunächst den Nachweis, wie groß die Abhängigkeit der einzelnen Magister von der Tradition ist. Ein einmal aufgestelltes Argument verschwindet nicht mehr, sondern kehrt, sei es zustimmend sei es ablehnend zitiert, immer wieder durch Jahrzehnte hindurch. Gewisse Aristoteles-, Augustinus-, Hugo-von-S.-Victor-Zitate, gewisse Stellen aus Boëthius, Cassiodor usw. wiederholen sich mit zähester Beharrlichkeit. Auch die großen und ganz großen Meister machen hierin keine Ausnahme, aber sie bereichern diesen Schatz traditioneller Zitate und Argumente durch neue Glieder. Geradezu

[1] Mandonnet, im *Siger de Brabant*², Etude critique, Louvain 1911, De Wulf in seiner *Histoire de la philosophie médiévale*³, Löwen und Paris 1912, Endres vorab in seinem mehrerwähnten *Thomas von Aquin*, Mainz 1910.

auffallend ist es, wie dieser Traditionalismus selbst vor Sonderbarkeiten nicht zurückschreckt, so daß die Beispiele von der Lehre der Medizin und der Geometrie (!) über die kreisrunde Wunde, und das Beispiel von der Unterordnung der Sattlerei unter die Reitkunst sich behaupten, obwohl edlere Beispiele aus Aristoteles leicht herbeizuholen waren. Dies erklärt sich aus und liefert die Erklärung für die ungemeine Fruchtbarkeit im Schreiben, die der Hochscholastik eigen war. Schon allein die Schreibleistung der alten Auktoren setzt den modernen Leser in Erstaunen. Man weist da wohl auf die vielen Kürzungen hin, die sich speziell in der berühmten vatikanischen „littera inintelligibilis" des angeblichen Thomas-Autogramms zu einer vollständigen Stenographie zusammenfügen[1]. Aber für die schriftstellerische Leistung bietet dieser Hinweis keine genügende Erklärung. Diese findet sich erst, wenn man die Hilfsmittel zur Erleichterung und Vereinfachung des theologischen Wissenschaftsbetriebs mit in Betracht zieht, wie Ehrle sie vornehmlich für das vierzehnte Jahrhundert in den Promptuarien und Tabulae der mittelalterlichen Bibliotheken erkannt hat. Ehrles Geschichte der Vatikanischen Bibliothek erwähnt aus der päpstlichen Bibliothek Johanns XXII. insbesondere die Tafeln des Gregorius de Bergolio zu Augustinus, Boëthius, Dionysius Pseudoareopagita und (vielleicht) zu Hieronymus, und erinnert an Petrarcas Worte über Johannes XXII.: „Am liebsten waren ihm jene Schriftsteller, welche Blütenlesen aus Büchern in kurzer Redaktion zusammenstellten zu sogenannten Tafeln, in denen alles, was aus den Büchern gesucht wurde, sehr leicht sich finden ließ" [2]. Im Cod. Vat. 1032, auf welchen mich der Bearbeiter dieser Handschriften für den gedruckten Katalog der Vaticana, Dr. A. Pelzer, aufmerksam machte, lernte ich den Wert solcher Tafeln durch eigene Benutzung kennen und schätzen. Der Codex enthält die Quodlibeta des Gottfried von Fontaines, mit einer tabula in Quodlibeta secundum materiam Quatuor librorum sententiarum ordinata. Haben alle diese Promptuarien

[1] Vgl. die Abbildung 43 S. 62 bei Endres a. a. O.

[2] Ehrle, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis* I (Romae 1890) 180, mit Verweis auf Petrarca, *Rerum memorandarum* II, opp. omn. Basileae 1554 I 1429.

und Tafeln des vierzehnten Jahrhunderts schon ganz den Charakter unserer Sachregister, so hatte das frühere Mittelalter mehr in darstellender Form doch schon dieselbe Sache. Was ist denn das berühmte Sentenzenbuch des Lombardus anderes als, wie er selber sagt, eine „in kurzem Buch sich findende Zusammenstellung von Ansichten der Väter mit beigesetzten Textbelegen, die es überflüssig machen will, beim Aufsuchen (der Vätertexte) einen Haufen von Büchern durchzuwälzen, da die kurze Zusammenstellung das Gesuchte ohne Mühe darbietet“ [1]. Solcher Sentenzenbücher aber gab es eine Menge. Und wie es Sentenzensammlungen aus Väterschriften gab, so gab es philosophische Compendien ad mentem Aristotelis [2].

Die große schriftstellerische Fruchtbarkeit der Scholastiker erlaubte für den Handgebrauch das Nachschlagen vieler Originalwerke nicht, umgekehrt wurde sie selber erst ermöglicht durch den Gebrauch der erwähnten Hilfsmittel. So kommen die Wanderzitate und Wanderargumente in die Sentenzenkommentare und Quodlibeta hinein.

Trotz dieser Gebundenheit im Material finden wir aber dennoch, wie unsere Studie zur Genüge zeigt, eine lebendige Freiheit der geistigen Bewegung. Franziskaner treten gegen Franziskaner, Dominikaner gegen Dominikaner in die Schranken, Weltkleriker, Augustiner und Karmeliter bahnen sich in freier Anerkennung des Guten, wo sie es finden, ihre Wege. Die in der Seele ruhenden Mächte, Augustin und Aristoteles, lassen ihre Wirkung bei allen verspüren, doch mit dem Unterschied, daß Kor-

[1] Petrus Lombardus, In quatuor sententiarum libros prologus: ... brevi volumine complicans patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas, quod quaeritur, offert sine labore. Auch die noch frühere Zeit kannte derartige Sammlungen, z. B. Werner v. St. Blasien: Libri deflorationum sive excerptorum ex melliflua diversorum patrum (Migne PL 157, 722 ff.).

[2] Ein Beispiel ist die dem hl. Thomas zugeschriebene Summa totius logicae Aristotelis eines spanischen Verfassers, worüber Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* III 250 ff. handelt. Eine andere, im Inventar der Codd. Pal. Lat. dem Hervaeus zugeschriebene, Summa logicae Aristotelis findet sich im Cod. Vat. lat. 1007 p. 401 ff. unter dem Titel: Sententiae super libro Periermenias Aristotelis und (nach anderem Explicit) Sententiae super veterem logicam editae a magistro H ... britone.

rekturen des Bischofs von Hippo durch den Stagiriten den einen ein Mißverständnis, den anderen erst die richtige Ausdeutung zu sein scheinen.

Eines fällt auf. Wenn die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie sich auf einige kleine Artikel beschränkt, wie bei Thomas in der Summa, so ist es begreiflich, daß nur das übliche Schema der Beantwortung zugrunde gelegt wird. Wenn aber diese Frage in Schriften erörtert wird von der gewaltigen Ausdehnung unseres Traktates oder der entsprechenden Abschnitte bei Heinrich von Gent, bei Duns Scotus, Durandus, Aureolus —, da frägt man sich doch, wie es komme, daß der Umfang der überhaupt zur Diskussion beigezogenen Fragen derselbe beschränkte bleibt, daß vor allem der großen Kritik am theologischen Wissenschaftsbetrieb des dreizehnten Jahrhunderts, welche von Roger Baco so laut geübt wurde, mit keiner Silbe gedacht, die dort vorgetragene Lehre von den Hilfswissenschaften der Theologie und der nötigen Erweiterung des Studienplanes überhaupt nicht in den Gesichtskreis der Autoren tritt. P. Ehrle bezeichnete mir im Gespräch als einen Grund dafür die Kleinheit der Bibliotheken und die Seltenheit der Handschriften des Baco. Man möchte trotzdem noch eine weitere Begründung für nötig erachten, da Baco in Oxford und Paris doch wohl bekannt sein mußte. Aber der Mann gehörte nicht zu den anerkannten Meistern. Er hatte sich selbst zu sehr in Gegensatz zur Schule gestellt, mit bitterem Wort und scheltendem Spott; die Schule hat ihn mit Ignorierung gestraft. Und ein zweites tritt als Grund hinzu: Die Macht des Schemas. Allerdings hätte die Erörterung seiner Fragen Platz finden können bei der Frage nach dem Subalternverhältnis anderer Wissenschaften zur Theologie oder bei der Frage nach der Methode der Theologie oder endlich bei der Frage nach ihrem spekulativen oder praktischen Charakter. Aber wie die Scholastik im Material gebunden war und nur eine allmähliche Bereicherung des Altgewohnten ohne Preisgabe lang mitgetragener Lasten kannte, so war sie auch im Schema gebunden, und Bacos Worte fielen so ganz aus dem Schema heraus. Daher blieben sie denn auch unerwähnt und unerwidert.



Zweiter Teil.

Magistri Hervaei Natalis Defensa doctrinae D. Thomae

in fortlaufendem Exzerpt aus Cod. Vat. lat. 817 mit Paralleltexten in Anmerkungen und Scholien aus gedruckten und ungedruckten Schriften des Hervaeus und anderer Hochscholastiker von Wilhelm von Auxerre bis Johann von Baconthorp.



Prologus[a].

1 r. 1 Reverendo ac spirituali patri in Christo, fratri A[imerico][1], magistro ordinis fratrum praedicatorum, servus humilis et devotus filius, frater **Herveus Natalis** eiusdem ordinis, cum sui humili recommendatione promptitudinem obedientiae debitae et devotae. Licet satisfacere difficultatibus, quae contra doctrinam venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino ordinis praedicatorum vere vel apparenter ab aliis doctoribus inducuntur, sciam excedere vires meas, tamen, quia id, quod de his sentio, in scriptis redigere, licet sit mihi difficile, non tamen impossibile, opus super hoc a vobis impositum mihi propter reverentiam vestram et bonum obedientiae sum aggressus. Ad quod opus etsi sim insufficiens, non est tamen imputandum praesumptioni[b], quia ipsum aggredior, sed potius est humilitati obedientiae adscribendum, ut ex hoc appareat, quod, etsi desit facultas adimplendi, quod imponitur, obediendi tamen promptitudinem videtur non deesse. § Peto ergo humiliter apud deum, cui quicquid boni in dicto opere fuerit, attribuendum est, nostris ac fratrum orationibus adiuvari.

Synopsis.

In hoc igitur opere sic procedendum videtur, quod primo quaerentur quaedam de ipsa scientia theologiae. Postea vero quaeretur de illis de quibus theologia tractat. Quantum autem ad primum quaerendum est de causis theologiae, scilicet de causa formali, materiali sive subiecto, et finali[2]. § De efficiente

a Diese sowie die sämtlichen Überschriften sind von mir zugefügt. Die Zeichen + und — in den Anmerkungen bedeuten Zusätze oder Weglassungen in der HS. Die am Rande stehenden Vermerke 1 recto 1 etc. geben die Foliierung der HS. wieder.

b praesumptionem

[1] Von 1301—1318, in welchem Jahre Hervaeus selber Ordensmeister ward [Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs* II, Paris 1905 (573)], ist nur Aimerichs Name als Ergänzung des A möglich; die beiden anderen Ordensmeister sind Bernardus 1301—1303 und Berengar 1312—1318. Vor 1301 zurückzugreifen, ist unstatthaft, da Hervaeus erst 1307 lizenziiert wurde. Die Datierung unseres Traktats wird also auf 1303—1312, wahrscheinlich auf 1307—1312 eingeengt.

[2] Bonaventura, Proœm. in 1 Sent. (1) kündigt eine Untersuchung an über das quadruplex genus causae in libro Sententiarum, scilicet materialis,

enim non est controversia inter doctores, et ideo omitto [1]. Quaerendo autem de causa formali, non intendo quaerere de modo agendi, utrum scilicet narrativus vel syllogisticus, vel etiam de ordine tractandi, de quibus non est controversia inter doctores. Sed intendo quaerere, qualis habitus sit, utrum scilicet sit scientificus vel non.

PRIMA PARS.

De causis theologiae, et primo de causa formali.

I. De scientia in generali.

Circa hoc ergo primo quaeretur de scientia in generali, se-1 r. 2 cundo quaeretur de theologia in speciali [2]. § Quantum ad | primum quaeruntur sex. § Primum est, utrum ad scientiam proprie

formalis, efficientis et finalis, die er in den qq. 1—4 des Prooemiums ausführt. Joh. Peckam I d. 1 fol. 2 r. 1: Dicit Hugo de Sancto Victore: Si quis ad divinarum scripturarum locutionem erudiens accedit, primum considerare debet, quae sit materia. Ideo primo inquirendum est de causa materiali, secundo de formali, tertio de finali, quarto de efficiente. Aegidius Romanus, Sent. Prol. fol. 1 v. 2: Primo dubitabimus de causa materiali theologiae, secundo de formali, tertio de efficiente, quarto de finali. Ähnlich Ricardus de Mediavilla, I Prolog. (fol. 1 r. 1). Vgl. auch Durandus, Prol. qu. 1: Hic primum quaeritur de causis in theologia secundum se ... Quantum ad primum quaeritur de tribus partibus ad tres causas theologiae scil. formalem, materialem et finalem.

[1] So vollständig war übrigens diese Übereinstimmung nicht. Aegidius, I pars 3: De causa agente huius doctrinae sagt (fol. 7 v. 1), die gewöhnliche Antwort sei: ex istis seminibus (d. h. den in die Seele eingesäten prima principia) scientia efficitur Deo auctore universali, ratione particulari et homine et angelo administrative. Diese (augustinistische) Antwort mißbilligte er, weil er mit Thomas und den anderen Aristotelikern die rationes seminales verwirft: Nam intellectus noster in suo primordio est sicut tabula rasa ... Ideo principia sunt a nobis acquisita via sensus memoriae et experientiae. Inconveniens enim esset nos habere nobilissimos habitus et latere nobis. Seine Antwort lautet: Deus docet per omnem modum, quia lumen potest creare et confortare et potest ordinare phantasmata et species. Angelus vero aliquo modo, quia lumen potest confortare et ordinare (fol. 7 v. 2) phantasmata. Homo vero in docendo minus facit, quia solum causat aliquo modo phantasmatum ordinationem. Verum quia angelus et homo docent in virtute Dei, conceditur aliquando, quod solus Deus doceat. Henricus de Gandavo, I a. 11 qu. 1 (fol. 77 r.) dagegen sagt: ... similiter dicetur solus Deus docere hanc scientiam menti imprimendo lumen fidei vel aliquam aliam illustrationem, ... quae ut infra dicetur, sufficiat ad veritates credibilium menti humanae manifestandas.

[2] Henricus de Gandavo, I a. 1 schließt seine Einleitungsworte mit der Ankündigung (fol. 1 r.): ... paulo altius ordiendo, quaerendum est hic primo de scientia et scibili communiter et in generali, secundo de scientia et scibili propriis theologiae in speciali.

dictam sufficiat arguere ex solis creditis. § Secundum est, utrum sufficiat arguere ex altera credita et altera per se nota. § Tertium, utrum saltem hoc sufficiat quantum ad scientiam subalternam. § Quartum est, utrum sufficiat ad rationem scientiae proprie dictae habere evidentiam de consequentia. § Quintum, utrum necessitas habendi auctoritatem stet cum scientia proprie dicta. § Sextum, utrum fides stet cum scientia.

Articulus 1.

Utrum ad scientiam proprie dictam sufficiat arguere ex solis creditis.

Ad primum sic proceditur et arguitur, quod ad rationem scientiae proprie dictae sufficiat arguere ex solis creditis, quia dicitur 2. Timoth. [1, 12]: scio cui credidi et certus sum etc. Sed non habuit scientiam de hoc nisi ex creditis. Ergo etc. Folgen weitere Argumente. Dann:

Contra: Non potest esse maior evidentia in conclusione quam in praemissis [1]. Sed evidentia scientiae maior est, quam evidentia crediti. Ergo scientia non generatur ex creditis.

Responsio: Ad evidentiam istius quaestionis praemitto tria: Primum est exponere intellectum quaestionis, secundum est videre, quid requiritur ad evidentiam scientificam, tertium est videre, quid importat creditum, et ex his visis dicetur ad quaestionem. § Quantum ad primum sciendum, quod non est intentio istius quaestionis quaerere, utrum ex creditis possit inferri ad evidens, nam certum est, quod sic. Nam sicut in opponendo tactum est, ex dubiis potest inferri aliquod evidens ad sensum, sicut hoc, quod est: caelum esse quantum; similiter etiam ex creditis potest aliquod evidens inferri sicut dicendo sic: non est aliqua res, quae sit una in essentia ¦ et trina in personis nisi una. Sed Deus est talis res; ergo non est nisi unus Deus. § Conclusio est scita et demonstrata a philosophis. Sed ambae praemissae sunt tantum creditae, et sic patet, quod evidens potest inferri ex creditis. Est ergo intentio quaestionis quaerere, utrum conclusio, quae non habet aliunde evidentiam, nisi ex praemissis, quae tantum sunt creditae, ex talibus praemissis possit habere evidentiam scientificam. Et sic patet intellectus quaestionis.

1 v. 1

[1] Ebenso Joh. Neap. quaest. disp. qu. 18 punctum 2 opinio 1 fol. 148, 1 f. Ähnlich Pseudo-Thomas, Summa logicae tr. 9 c. 7: Conclusiones nullo modo possent nobis fieri notae, nisi praemissae essent magis nobis notae. Vgl. Joh. de Basoliis, qu. 1 Prol. fol. 21 v. 2: Impossibile est, quod conclusio sit magis certa quam principium ... Sed in quocunque processu theologiae, quae est circa mere theologica, principium est creditum tantum et ei assentitur propter auctoritatem dicentis. Ähnlich andere.

Quantum ad **secundum** sciendum, quod evidentia scientifica est evidentia conclusionis deductae ex per se notis, ita quod habens scientiam proprie dictam ex testimonio proprii intellectus habet certam evidentiam de re, quod sit ita. **Beweis**: Evidentia scientifica est evidentia conclusionis demonstratae. Sed omnis demonstratio reducitur ad per se nota. Ergo . . . **Maior** patet, quia solus syllogismus demonstrativus est syllogismus faciens scire. Verweis auf Aristoteles I. Posteriorum[1] . . . **Minor** etiam patet, quia oportet reducere ad per se nota vel ire in infinitum. In infinitum autem non convenit procedere[2]. Ergo etc. § Quod autem habens talem evidentiam, scilicet scientificam ex testimonio proprii intellectus, est certus, quod ita est, patet sic: quia illa, quae sic sunt nota intellectui ex proprio testimonio, et etiam illa, quae ex talibus sequuntur, negari non possunt. Sed propositio per se nota sic se habet ad illum cui est per se nota. Ergo etc. Ober- und Untersatz werden kurz besprochen und dann | 1 v. 2 die Objektion zurückgewiesen, daß auch die probabilia auf erste probabilia zurückgeführt werden, die doch nicht so seien, daß sie nicht geleugnet werden könnten. Die Zurückweisung ist einfach: Hier handelt es sich nicht um probabilia, sondern um wirklich Gewußtes.

§ Quantum ad **tertium**, scilicet quid importat creditum, sciendum quod credere et creditum tripliciter possunt accipi, **uno modo** large, scilicet indifferenter pro omni assensu, et forte isto modo accipit Philosophus I. Posteriorum credere, quando dicit: oportet eum credere qui addiscit[3]. § **Secundo modo** dicitur minus large pro eo, quod est assentire per medium inevidens, quod cognoscit. § **Tertio modo** accipitur credere magis proprie et magis stricte pro eo, quod est assentire auctoritati alicuis dicentis, et sic accipitur hic credere, quia **hic accipitur credere pro assensu, quo fideles assentiunt auctoritati sacrae scripturae.** § Est autem notandum, quod si aliter esset per se notum

[1] Analyticorum Posteriorum I 2. 71 b 17 ss.: *Ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. Ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ᾽ ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα. Εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ᾽ εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος· οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου. Συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ᾽ οὐκ ἔσται·* Ebd. 4. 73 a 24: *Ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις.*

[2] Ibid. 19—23. 81 b 10 – 85 a 12 behandelt Aristoteles sehr ausführlich die 52 a 7 formulierte Frage: *εἰ αἱ ἀποδείξεις εἰς ἄπειρον ἔρχονται.* Die Frage decke sich, sagt er, mit der andern: *εἰ ἔστιν ἀπόδειξις ἁπάντων ἢ πρὸς ἄλληλα περαίνεται.*

[3] An. Post. I 2. 72 a 37 ss.: *Τὸν δὲ μέλλοντα ἕξειν τὴν ἐπιστήμην τὴν δι᾽ ἀποδείξεως οὐ μόνον δεῖ τὰς ἀρχὰς μᾶλλον γνωρίζειν καὶ μᾶλλον αὐταῖς πιστεύειν ἢ τῷ δεικνυμένῳ, ἀλλὰ μηδ᾽ ἄλλο αὐτῷ πιστότερον εἶναι μηδὲ γνωριμώτερον τῶν ἀντικειμένων ταῖς ἀρχαῖς . . .* —

et evidens, quod aliquid diceretur ab aliquo, et quod similiter esset ei per se notum et evidens de illo, quod non posset dicere nisi verum, tunc de tali dicto haberetur scientia, quod esset verum, sicut tractabitur in 5. articulo[1], et de tali credito non loquimur nunc, quia licet credamus ea, quae sunt in sacra scriptura, esse revelata a Deo, et sciamus, quod impossibile est Dominum dicere nisi verum, tamen de his, quae sunt in sacra scriptura, ut magis infra patebit, non habemus scientiam proprie dictam, quia non est nobis per se notum, illa esse dicta a Deo, licet credamus illa esse dicta a Deo. Unde hic loquimur de credito, de quo non est nobis per se notum, quod dicatur ab illo, qui non potest dicere nisi verum.

[Ad quaestionem] § His visis dico ad quaestionem, quod ex talibus creditis, qualia dicta sunt, impossibile est habere evidentiam scientificam sive scientiam, et hoc patet ex duobus, quae dicta sunt pertinere ad evidentiam scientificam ...[2]. (2 r. 1)

[Alia forma respondendi ad eandem quaestionem.] § Alias formavi[3] conclusionem ostendendo, quod scientia proprie dicta non indigeat[a] dicto alterius, quia ille habitus, qui sua evidentia habet, quod sit sic veridicus, quod faciat certum habentem de veritate eorum, quorum est ille habitus, non indiget dicto alterius, et intelligo de tali dicto alterius, de quo non est per se notum, quod dicatur ab illo, qui non potest dicere nisi verum. Sed scientia est huiusmodi, quia secundum Philosophum VI Ethicorum[4] scientia semper est verorum, quia ex sua evidentia facit certitudinem veritatis conclusae per ipsam. Ergo etc. § Dem Einwand, daß der Glaube an Gottes Worte auch ein Gewißheit gebender habitus sei[5], erledigt er mit

[a] indigebat

[1] Unten art. 5: Utrum necessitas habendi auctoritatem stet cum scientia proprie dicta.

[2] Die Anwendung des Gesagten auf die quaestio ist klar, weshalb sie hier im Exzerpt wegbleibt.

[3] formavi. Das Perfekt zeigt, daß es sich hier um die selbstgemachte Niederschrift einer wirklich gehaltenen Disputation handelt, der Traktat also eine „Quaestio disputata" ist, wie sie uns in der damaligen Literatur vielfach begegnen.

[4] Der Gedanke findet sich mit diesen Worten nicht in der Nikomachischen Ethik. Das VI. Buch handelt von den intellektuellen Tugenden und stellt dabei im 2. Kapitel den Grundsatz auf, daß das Werk sowohl des denkenden wie des strebenden Teiles der intellektuellen Seele die Wahrheit sei. VI 2. 1139 b 12: *Ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον.* Das c. 3 begründet dann dieses näherhin für die scientia. Metaphys. II c. 1. 992 b 20 steht der Gedanke in kürzerer Fassung: *Θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια.*

[5] Alexander, I qu. 1 m. 1 (1). Contra: Quod cognoscitur per divinam inspirationem, verius scitur, quam quod per humanam ratiocinationem, quia in inspiratione impossibilis est falsitas ... Ergo verius est scientia, quam ceterae scientiae.

dem Hinweis: fides est semper verorum ex conditione eius, cui adhaeret, quia supponitur, quod sit Deus, qui non potest dicere nisi verum. Sed scientia est habitus veridicus ex evidentia sua, qua
2 r. 2 constat habenti sic esse et non posse aliter se habere[1]. | § Sic ergo per se convenit utrique habitui quod sit veridicus, sed ex alia et alia ratione, et sic patet ad principalem quaestionem.

[Solutio argumentorum] § Ad primum in oppositum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de certitudine adhaesionis, non autem de certitudine evidentiae, quae requiritur ad scientiam proprie dictam[2]. Folgen die Lösungen der unbedeutenden weiteren zwei Argumente.

Articulus 2.

Utrum sufficiat arguere ex altera credita et altera per se nota.

Ad secundum sic proceditur et arguitur, quod ad scientiam proprie dictam sufficiat arguere ex altera praemissarum tantum credita et altera per se nota, quia virtus causae remanet in effectu. Sed causa conclusionis in talibus propositionibus probatae est aliqua probatio per se nota, quia altera propositionum ponitur per se nota. Ergo ... § Praeterea, quando duae causae concurrunt ad eundem effectum et una earum est nobilior alia, effectus potest esse nobilior causa minus nobili. Sed in tali ...

Contra: Sicut se habet necessarium et contingens ad in-
2 v. 1 ferendum necessarium, ita se habet inevidens | et evidens ad

---

[1] Vgl. Ethic. Nicomach. VI 3. 1139b 19f: *Πάντες ὑπολαμβάνομεν, ὃ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν.*

[2] Die Antwort trifft auch Alexander, welcher I qu. I. m. 3 a. 2 (5) beweist, quod certior est modus sciendi in Theologia quam in aliis scientiis. Die Ausführung unterscheidet Gewißheit der Spekulation und Erfahrung, und Gewißheit der Einsicht nach und dem Affekt nach; endlich Gewißheit für den geistigen Menschen und den animalischen Menschen. Die Gewißheit der Theologie übertrifft die der Erfahrung certitudine quoad affectum, qui est per modum gustus (Ps. 118, 103: Quam dulcia faucibus meis eloquia tua), quamvis non certior quoad speculationem intellectus, quae est per visum. Ebenso ist sie certior homini spirituali, quamvis incertior animali (1 Cor. 2, 14 Homo animalis non percipit etc.). Dies alles begründet nur eine certitudo adhaesionis, wie Hervaeus sagt, nicht aber eine Gewißheit der Einsicht, und darum keine Wissenschaft. Die Unterscheidung der certitudo adhaesionis von der anderen bei Bonaventura, 3 d. 23 a. 1 qu. 4 (III, 481): Respondeo ... Si loquamur de certitudine adhaesionis, sic maior est certitudo in ipsa fide, quam sit in habitu scientiae ... 482 ... Si autem loquamur de certitudine speculationis ... sic concedi potest, quod maior est certitudo in aliqua scientia ... Thomas, 3 d. 23 qu. 2 a. 2 quaestiunc. 3: Fides habet maiorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, ... quamvis in scientia et intellectu sit maior evidentia. Ebenso bei Petrus a Tarentasia, Albertus, Scotus, Ricardus de Mediavilla, worüber Belege im Scholion der Ausgabe von Quaracchi zu Bonav. a. a. O. (483).

creandum evidentiam. Sed existente altera praemissarum propositionum de necessario et altera de contingente, non infertur necessarium. Ergo etc.

Responsio: Ad istam quaestionem dicunt quidam, quod ad habendum scientiam de aliquo sufficit, quod altera praemissarum sit per se nota et altera credita, et ad hoc ponendum moventur rationibus positis in opponendo. Sed ista positio non videtur mihi vera. Immo videtur mihi, quod quando altera praemissarum est tantum credita et altera per se nota vel demonstrata, ex talibus duabus propositionibus non habetur scientia. Et hoc probo auctoritate et rationibus.

§ Auctoritate sic, quia Philosophus dicit 1 Posteriorum, quod demonstratio, quae est syllogismus faciens scire, est ex ambabus propositionibus per se notis[1]. Unde . . .

§ Item probo duplici ratione, quarum prima talis est: Sicut se habet „in eo quicquid est" praemissarum ad „in eo quicquid est" conclusionis, ita se habet evidentia praemissarum ad evidentiam conclusionis. Sed secundum Philosophum secundo Posteriorum ad probandum praedicatum de subiecto „in eo quicquid est", non sufficit accipere alteram „in eo quicquid est"[2]. Ergo ad evidentiam conclusionis non sufficit accipere alteram praemissarum ut evidentem, sed oportet, quod ambae sint evidentes.

§ Secunda talis est: Die Evidenz des Schlusses, d. h. der Verbindung zweier Termini, richtet sich nach der Evidenz der Verbindung des Mittelbegriffs mit den Termini. Ist diese Verbindung in einer der beiden Prämissen, sei es nun in der maior oder in der minor, inevident, so ist die ganze Schlußfolgerung inevident. Zwei Beispiele: 1. Omnis homo habet | veram carnem. (2 v. 2) Filius Dei est homo. Ergo filius Dei habet veram carnem. Die Verbindung des Mittelbegriffs mit dem Subjekt des Untersatzes ist inevident, darum die ganze Schlußfolgerung inevident[3]. 2. Omne animal rationale mortale resurget. Sed omnis homo est animal rationale mortale. Ergo etc. Hier ist der Obersatz und somit das Ganze inevident[4].

[1] Analyt. post. I 6. 74 b 15 ss. *Ἐξ ἀναγκαίων ἄρα δεῖ εἶναι τὸν συλλογισμόν.*

[2] Ibid. II 8. 93 a 1—94 b 15. Die Stelle findet sich nicht wörtlich so. Aristoteles behandelt a. a. O. die Frage, wie man durch einen Syllogismus zur Aussage des „Was-Seins" eines Dinges kommt.

[3] Vgl. die Quaestio unten am Schlusse des Traktates.

[4] Ebenso Hervaeus, In I sent. qu. 1 (pag. 2, 2 C): Quando aliqua propositio evidens adiungitur inevidenti ad inferendum aliquam conclusionem, conclusio erit inevidens.

[Solutio argumentorum] § Ad primum ergo dicendum, quod virtus causae manet in effectu prout applicatur ad effectum[1]. Et quia propositio per se nota applicatur ad conclusionem probandam mediante propositione credita, ideo faciet conclusionem creditam . . .

§ Ad secundum potest dici dupliciter, uno modo dicendo, quod duae praemissae non sunt duae causae conclusionis, sed una sufficiens causa, quia conexio extremitatum in medio est una causa sufficiens inferendi conclusionem . . . § Alio modo: . . . quando causa magis nobilis non habet aliquam influentiam super effectum nisi | mediante causa minus nobili et per virtutem in ea, non oportet effectum excedere et causam minus nobilem. Sic autem est in proposito . . .

3 r. 1

Articulus 3.

Utrum saltem hoc sufficiat quantum ad scientiam subalternam.

Ad tertium sic proceditur et arguitur, quod ad scientiam subalternam sufficiat arguere ex tantum creditis, quia scientia subalterna aut accipit sua principia ut per se nota, aut ut conclusa per alia, aut ut tantum credita. Non primo modo, quia principia scientiae subalternae sunt conclusiones probatae in scientia subalternante. Sed conclusiones non sunt per se notae, cum earum notitia dependeat ex praemissis. Ergo etc.

§ Non secundo modo, quia accipere ea ut conclusa per alia non pertinet ad scientiam subalternatam, sed ad scientiam subalternantem. Relinquitur ergo, ut accipiat ut tantum credita, et sic habetur propositum.

§ Praeterea ad scientiam subalternatam sufficit credere alicui demonstratori, ut demonstrator est. Das aber heißt ex creditis arguere. Also.

§ Contra, quia arguere topice non sufficit ad generandam scientiam quamcunque proprie dictam, alias syllogismus dialecticus sive topicus causaret scientiam et non tantum opinionem, quod est falsum, cum in hoc distinguatur a demonstratione[2]. Sed arguere ex creditis et praecipue arguere ex creditis propter auctoritatem

[1] Ebenso a. a. O. pag. 3, 1 A: Eius virtus manebit, quantum ad hoc, quod conclusio sequatur etc.

[2] Über syllogismus demonstrativus und syll. dialecticus Arist. Topic. I 1. 100a 27ss.: *Ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ, ἢ ἐκ τοιούτων, ἃ διά τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν. Διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. Ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων ἀλλὰ δι' αὑτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν . . . Ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς . . .*

humanam, qualia credita oportet accipere in scientiis subalternis, si arguitur ex principiis creditis, est arguere topice. Ergo etc.

§ Responsio: ad evidentiam istius quaestionis primo ponam illud, quod ista quaestione sentio, secundo ponam illud, quod videtur mihi frater Thomas sentire.

§ Quantum ad primum videtur mihi, quod ad habendam scientiam subalternam proprie dictam non sufficit habere principia 3 r. 2 tantum credita et hoc accipiendo | modo quo expositum est, et hoc probo duplici ratione, quarum prima est superius tacta, quae talis est.

§ Omnis scientia proprie dicta facit talem evidentiam scienti, quod sibi constat ex proprio testimonio de veritate rei scire. Sed nullum creditum accipiendo creditum primo modo est tale. Ergo etc. Maior et minor fuerunt superius declaratae et ideo eas probare hic omitto. § Si autem dicatur ad hoc, quod scientia subalterna non est scientia proprie dicta, quia non facit evidentiam, non valet, nec videtur esse verum, quin saltem scientia subalterna non faciat quantum ad quia est, et per consequens fit scientia proprie dicta, quia perspectiva et consimiles scientiae subalternae faciunt evidentiam quantum ad quia est de conclusionibus suis, alioquin perspectivus non potest scire de his, quae sunt perspectivae, plus, quam fidelis de his, quae sunt fidei. Sed hoc non possent facere, si arguerent tantum ex creditis, quia conclusio non potest esse evidentior, quam praemissae, ex quibus totam suam evidentiam trahit. Ergo etc.[1].

§ Secunda autem ratio talis est: quia ille qui aliquam scientiam adinvenit, non assentit principiis ut tantum creditis, sed omnis scientia subalterna, saltem si humana est, est per inventionem habita. Ergo etc. Maior patet. Probatio minoris: quia ille, qui assentit credendo alteri, non invenit. Unde ille, qui adinvenit, assentit ex evidentia rei occurrentis sibi. Sed talis non accipit illa, quae sic accipit, ut credita. Ergo etc.

Gegenüber dem Einwand, daß wenigstens der Schüler nur auf Grund geglaubter Voraussetzungen die Wissenschaft erwerbe, betont er, daß der Habitus im Schüler derselbe sein müsse, wie

[1] Über die scientia subalternans und subalternata, von denen die eine das cur est, die andere das quia est lehrt, handelt Aristoteles Anal. Post. I 13. 78b 34—79a 17. Daselbst finden sich auch die in der scholastischen Literatur geläufig gewordenen Beispiele von der Unterordnung der Optik, welche von der sichtbaren leuchtenden Linie handelt, unter die Geometrie, die von der Linie handelt, sowie von der Medizin, welche feststellt, daß die kreisrunde Wunde schwieriger heilbar ist, unter die Geometrie, welche erklärt, warum dies sei.

3 v. 1 im Lehrer. Der Schüler hat solange keine wirkliche Wissenschaft inne, solange er dem Lehrer nur einfach glaubt[1].

Quantum ad secundum, quid de hoc frater Thomas[2] sentit, 3 v. 1 Mitte sciendum, quod principia scientiae subalternae dupliciter possunt accipi; uno modo quantum ad propter quid est, alio modo quantum ad quia est, et loquitur hic de scientiis subalternis humanis vel humanitus inventis. Die principia ad quia est werden auch in der scientia subalterna durch Sinneseindruck oder Erfahrung unmittelbar gewonnen, so in der Perspectiva (Optik), wenn der Lehrer die Linien zieht und der Schüler dieselben wahrnimmt und erkennt, daß, je weiter die vom Auge zum Gegenstand gezogenen Linien sich ausdehnen, desto kleiner der Sehwinkel werde. Warum aber dies so sei, wird in der Geometrie gelehrt, in der Optik nur geglaubt.

3 v. 2 Mitte Hoc praemisso videtur mihi, quod frater Thomas quandoque vocat scientiam subalternam scientiam simpliciter, in quantum scilicet procedit ex per se notis, quantum ad quia est. Quandoque vero dicit eam non habere rationem scientiae proprie dictae, nisi in quantum est[a] continuatio scientiae subalternantis[b] [3], et hoc est, in quantum non habet evidentiam de suis principiis quantum ad propter quid est. Et ideo quandoque dicit frater Thomas, quod nec fides nec theologia est de rebus scitis, quandoque vero dicit theologiam esse scientiam subalternam, et utrumque verum est, accipiendo diversimode.

In eigentlichem Sinne (accipiendo proprie) ist die Theologie hier keine Wissenschaft: Theologia non est proprie scientia

a — est b subalternanti

[1] Zum Ganzen vgl. Hervaeus, In I Sent. qu. 1 (pag. 5, 1 C): Scientia subalterna non habet credere alteri de principiis, sed habet evidentiam de eis. Daselbst auch die nämlichen Ausführungen über die Erkenntnis quia est und quid est und das Beispiel von der Unterordnung der Optik.

[2] Thomas, handelt über diese Frage: 1. Sent. III d. 24 a. 2 quaestiunc. 4 und ebenda I in prol. a. 3 quaestiunc. 2; 2. Quaest. disp. de verit. qu. 14 a. 9 ad 3; 3. Super Boëth. de Trin. qu. 2 a. 2 ad 5; 4. Summa theol. I qu. 1 a. 2. Er vertritt die Lehre, daß der minor sciens non dicitur de his, quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur (de veritate a. a. O.). Ebenda erklärt er deshalb, daß der, welcher die scientia subalternata habe, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius, qui habet scientiam subalternantem. In der Stelle Super Boëthium und in der Summa betont er dieselbe Abhängigkeit der Subalternwissenschaften, nennt sie aber scientia, ohne jene einschränkende Bemerkung vom non perfecte attingere ad rationem sciendi. Bezüglich der Stellungnahme anderer zur thomistischen Anschauung von der scientia subalternata vgl. das Scholion zu a. 7 und die Anm. zu a. 10.

[3] De veritate qu. 14 a. 9 ad 3 siehe vorige Anmerkung.

nec de rebus scitis a nobis in via. Im weiteren Sinne (largo modo), pro omni habitu accipiente principia sua ab aliquo superiore, ist sie eine scientia subalternata.

4 q. 1 Zeile 3 Et de hoc magis quaeretur infra, quando quaeretur, utrum theologia sit scientia.

[Solutio argumentorum] Ad primum ergo in oppositum dicendum: Die untergeordnete Wissenschaft gewinnt ihre Prinzipien durch die Sinne, nur die principia propter quid entlehnt sie von der höheren Wissenschaft.

Ad secundum: Einem Menschen seine Beweise nur glauben, heißt nicht Wissenschaft sondern Meinung gewinnen. Sie aber einsehen, begründet keinen Glauben, sondern ein eigentliches Wissen.

Articulus 4.

Utrum sufficiat ad rationem scientiae proprie dictae habere evidentiam de consequentia? [1]

Ad quartum sic proceditur et arguitur, quod ad scientiam proprie dictam sufficiat habere evidentiam de consequentia, quia ad habitum, qui est de aliquo concluso, ut conclusum est, sufficit facere evidentiam de consequentia. Sed scientia est huiusmodi. Ergo etc. Probatio maioris: quia ad illum habitum, qui est conclusi ut conclusum est, non pertinet facere evidentiam, nisi de habitudine conclusi ad illa, ex quibus concluditur. Sed talis habitudo nihil aliud est, quam quaedam consequentia. Ergo etc. Minorem etiam probo: quia in hoc differt scientia ab habitu principiorum, quod scientia est eius, quod est notum per aliud et con-

[1] Die Frage wird gestellt, weil eine der meist bekämpften Ansichten dahin ging, die Theologie sei eine Wissenschaft, da sie eine scientia consequentiae, wenn auch nicht eine scientia consequentium, gebe. Gegen sie wendet sich Godofredus de Fontibus z. B. quodl. 9 qu. 20 concl. 3 (fol. 158 r. 2): non enim ad hoc tendit studium theologiae, quod habeatur solum notitia consequentiarum, sed etiam eorum, de quibus sunt consequentiae. Sed pro tanto verum dicunt, quod de creditis ultra fidem non acquiritur habitus sic diversus ab habitu fidei, quod scilicet sit vere et proprie scientialis. Concl. 4: Sed quantum ad consequentias bene habetur habitus proprie scientificus stans cum fide creditorum . . . und De ipsis consequentiis non habetur fides immo scientia. Joannes de Neapoli, qu. disp. qu. 18 nennt die Theologie in fünffachem Betracht eine Wissenschaft: 1. quantum ad ea, quae habet communia cum metaphysica; 2. secundum se, licet non quoad nos; 3. quantum ad notitiam possibilitatis suorum principiorum; 4. largo modo, quia multa scit theologus de fidei articulis, quae nescit simplex fidelis; 5. scientia consequentiarum, scit enim theologus, quod conclusiones theologiae necessario sequuntur ex suis principiis. Bekämpft wird die Ansicht von Joh. de Lichtenberg und andern. Vgl. Scholion zu a. 7.

clusi ut conclusum est, habitus vero principiorum est eius, quod est per se notum[1]. Ergo etc.

§ Praeterea: Die Wissenschaft ist ein habitus discursivus, gibt also nur diskursive Evidenz oder Evidenz ex consequentia.

§ Contra, quia illud, quod est consequentiae syllogismo non[a] demonstrativo sed[b] dialectico[c], non sufficit ad causandam scientiam proprie dictam, quia solus syllogismus demonstrativus facit scire, ut habetur primo Posteriorum[2]. Sed habere evidentem illationem est commune omni syllogismo, . . .

§ Responsio: Ad evidentiam istius quaestionis primo praemit- tam, quomodo potest se habere scientia diversimode ad consequentiam, secundo dicam ad quaestionem. 4 r. 2

§ Quantum ad primum sciendum, quod scientia potest se habere dupliciter ad consequentiam: uno modo sicut ad obiectum per se cognitum . . . § Alio modo . . . sicut ad modum cognoscendi . . .

§ Quantum ad secundum dico, quod illa scientia, quae se habet ad consequentiam primo modo, habet facere directe et per se evidentiam de consequentia. Aber diese Wissenschaft ist nur die Logik, nicht eine der scientiae reales. § Aliae autem scientiae non sunt de consequentia sicut de obiecto. § Diese haben die Schlußfolgerung nur als Erkenntnismittel. Nec ad talem scientiam sufficit habere evidentiam de consequentia; et hoc probo triplici ratione, quarum prima talis est, quia secundum Philosophum VI Ethicorum omnis scientia semper est verorum[3]. Sed consequentia etiam evidens potest esse maxime falsarum, ut patet per Philosophum I. Posteriorum, ubi dicit, quod tam ex veris, quam ex falsis consequentia potest esse evidentissima[4]. Ergo etc.

§ Secunda ratia talis est. Omnis syllogismus sive demonstrativus sive dialecticus debet habere consequentiam evidentem, si sit vere syllogismus. Sed non omnis syllogismus generat scientiam, sed solum demonstrativus, ut patet per Philosophum I. Posteriorum[5]. Ergo ad scientiam proprie dictam non sufficit habere

a — non b et c dialecticus

[1] Über intellectus als habitus principiorum und scientia als habitus idoneus ad rem demonstrandum handelt Aristoteles, Eth. Nic. VI 6. 1140b 31ss. und 3. 1139b 15ff. Anal. Post. I 33. 88b 30ss. und II 19. 100b 7ss.

[2] Analyt. Post. I 2. 71b 16ss.

[3] Eth. Nic. VI 3. 1139b 12; siehe oben 5 Anm. 3.

[4] Vielleicht ist gemeint Anal. Post. I 6. 75a 2s.: *Ἔστι γὰρ τὸ ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἐξ ἀναγκαίων συλλογίσασθαι, ὥσπερ καὶ ἀληθὲς μὴ ἐξ ἀληθῶν.*

[5] I 2. 71b 23ss.: *συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ' οὐκ ἔσται.*

evidentiam de consequentia, sed requiritur alterius habere evidentiam consequentis.

[Solutio argumentum] Will das erste Argument sagen, quod omnis scientia habet pro formali obiecto cognito esse conclusum vel esse consequens, so ist das einfach unwahr, weil dies nur der Logik zukommt. Will es aber besagen, quod omnis scientia est habitus cognoscendi aliquid sive syllogistice sive conclusione, so gilt auch hier, daß außer in der Logik allein die Einsicht sich auch auf das erstrecken muß, was erkannt wird, nicht nur auf die Weise des Erkennens.

§ Ad secundum dicendum, quod maior est falsa. Denn nur von der Logik gilt, daß es zum habitus discursivus genüge, Einsicht in die Art des discursus zu geben, von allen andern habitus discursivi gilt dies nicht.

§ Tertia ratio talis est: Ad scientiam proprie dictam requi- 4 v. 1 ritur, quod faciat evidentiam de illo, de | quo est scientia, ut de primo et per se obiecto et de per se eius probatione. Sed non omnis consequentia est de consequentia aliqua istorum modorum nec ut de primo et per se obiecto nec ut de per se eius probatione, sed sola logica. Ergo etc. . . .

Articulus 5.

Utrum necessitas habendi auctoritatem stet cum scientia proprie dicta.

Ad quintum sic proceditur et arguitur, quod scientia stat cum necessitate habendi auctoritatem, quia phantasma est magis fallibile quam auctoritas divina. Sed scientia stat cum necessitate habendi phantasma, quia secundum Philosophum impossibile est nos intelligere aliquid nisi per conversionem ad phantasma [1], ergo etc. § Praeterea Isaias [VII 9] secundum aliam translationem dicitur: nisi credititis non intelligetis [2]. Ex his arguitur sic: quia cum illo stat scientia, cum quo stat habitus principiorum. Dieser aber, der identisch mit dem Intellekt ist, stat cum necessitate habendi auctoritate, ut patet ex praedicta auctoritate . . . Also.

[1] Arist. Anal. Post. II 19. 100a 1ss., insbesondere aber De anima III 7. 431a 16s.: *Διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.*

[2] Die alia translatio entspricht dem Griechischen der Septuaginta: *ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε,* während die Vulgata sagt: Si non credideritis non permanebitis. Augustinus, ad Consentium ep. 120 alias 222 c. 3 (*PL.* 33, 453): Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: Nisi credideritis non intelligetis, wurde für die Scholastik die Quelle, aus der sie in zahlreichen Abhandlungen über unser Thema immer wieder dieses Wort in dieser der Itala entstammenden Form zitierte. Vgl. z. B. Ricardus de S. Victore, de Trin. I 4 (*PL.* 196, 892).

§ In contrarium est, quod credere est de non visis. Sed ea, de quibus est scientia, sunt evidentia, ut patet per Philosophum primo Posteriorum et Physicorum[1]. Ergo etc.

Responsio. Ad evidentiam istius quaestionis sciendum, quod auctoritas dupliciter potest se habere ad aliquam scientiam, uno modo sic, quia ipsamet auctoritas faciat scientiam, alio modo, quod ipsa scientia habeatur aliter quam per auctoritatem. Modo si contingeret, quod ipsa scientia haberetur per auctoritatem, tunc necessarium esset, talem scientiam stare cum necessitate habendi auctoritatem, quia unicuique scientiae necessarium est, habere medium, per quod scientia illa habetur. Sed secundum hypostasim ponitur ... Ergo etc.

§ Si autem scientia habetur de aliqua re aliter quam per auctoritatem, sicut quando habetur scientia de una re per aliam, sicut convenit, quando per motum scimus motorem, tunc dico, quod talis scientia non stat cum necessitate habendi auctoritatem, weil, wer seiner Sache sicher ist, keine Autorität mehr dafür nötig hat.

5 r. 1 Nur dort, wo es dem Glaubenden per se bekannt ist, daß, der ihn Belehrende nicht anders als wahr reden kann, ist das Wissen, das er von jenem empfängt, vereinbar mit der Notwendigkeit, eine Autorität zu haben. Diese Autorität, die nur Wahres sagen kann, ist nur Gott. Daß er aber nur Wahres sagen kann und daß er im einzelnen Falle wirklich zu einem Intellekte spricht, kann nur unter zwei Umständen per se dem Lernenden bekannt sein, entweder wenn er Gott per essentiam schaut und Gott ihm über sein dadurch entstehendes Wissen hinaus etwas mehr lehrt, oder wenn einer die ganze Natur kännte, und alles ihm Zeugnis gäbe, so daß er daraus einsähe, daß Gott im konkreten Falle zu ihm rede.

5 r. 2 [Solutio argumentorum] § Ad primum ergo in oppositum dicendum, quod licet in phantasmate possit esse deceptio, tamen in eis, quae per phantasma ad sensum apparent virtute intellectus agentis habentur aliqua sic certa, de quibus constat intellectui, quod impossibile est aliter se habere, et per ista rectificat se intellectus sive homo per intellectum in illis, in quibus potest esse deceptio in sensu et phantasmate. § Qualiter autem fiat ista rectificatio, dicetur infra, quando tractabitur, unde habeat cognitio humana certitudinem.

§ Ad illud autem, quod videtur, quod auctoritas divina est certior quam phantasma, dicendum quod verum est, quantum est ex parte Dei dicentis et rei dictae in se. Sed quantum ad nos, qui-

[1] Anal. Post. I c. 1. u. 2. 71a und b handeln davon, jedoch steht der Gedanke nicht in dieser Kürze bei Aristoteles. Phys. I 1. 184a 21: *Ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα* usw.

bus tale dictum proponitur, minorem habet evidentiam quam illud, quod nobis proponitur per sensum et phantasma, et hoc est propter defectum intellectus nostri et non potest esse notum sive evidens, tale dictum dici a Deo[1].

Ad secundum dicendum, quod vel Isaias intelligit, quod credere facit ad intelligere per modum meriti, sic scilicet, quod credere in via est meritum intelligendi sive videndi in patria, et sic nihil est ad propositum, vel intendit de illa historia, de qua loquebatur, quod ipsi non intelligerent eam etiam quantum ad quid rationis, scilicet qualiter liberatio promittebatur eis, nisi crederent, et sic etiam non est ad propositum.

Articulus 6.

Utrum fides stet cum scientia.

Scholion.

Über die Vereinbarkeit von Glaubensakt und Wissen äußert sich Lombardus, III d. 24 c. 3: Si aliqua sciuntur quae creduntur? Mit Augustinus (Enarr. in Ps. 118 [v. 73] serm. 18 n. 3: Alia sunt, quae nisi intelligamus non credimus; alia, quae nisi credamus non intelligimus) sagt er daselbst: Quaedam ergo fide creduntur, quae intelliguntur naturali ratione; quaedam vero, quae non intelliguntur. Der Grund liegt darin, daß psychologisch die Erkenntnis vom Dasein Gottes nur für möglich erklärt wird, wenn Gott vorher durch den Glauben geliebt wird. Der Lombarde beruft sich auf Ambrosius (In Ps. 118 v. 76 serm. 10 n. 31): Ubi cognitio est, fides praecedit, und Augustinus (De Trinit. VIII c. 4 n. 6): Nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, ut ad eum videndum sit aptum. Diesen Standpunkt, der also die Evidenz dieses Wissens etwas restringiert, vertreten die älteren Franziskaner. Alexander Halensis, S. p. III qu. 68 m. 7 a. 3, wozu zu vergleichen, was im darstellenden Teil angeführt ist, Bonaventura, In Sent. III d. 24 a. 2 qu. 3, Ricardus de Med., In Sent. III d. 24 qu. 5 (fol. 85 v. 1): Mihi videtur dicendum, ... quod in via aliquid potest esse a nobis simul scitum et creditum secundum habitum: nec enim inconveniens est, quod respectu alicuius veritatis scitae habeamus habitum, quo illum crederemus si eam nesciremus, et quod possumus exire in actum credendi quando non sumus in acto sciendi. Der Bonaventuratext gibt als Grund für das Fortbestehenkönnen des Glaubens beim Einsehen der Vernunftgründe: quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare Deum esse unum, tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem ... non potest, nisi per iustitiam fidei emundetur. Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta, quod habita illa, superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa pernecessaria. Interessant ist die von Matthäus ab Aquasparta qu. 5 de fide (Grabmann 152 ff.) gegebene Begründung, daß bei gegenteiliger

[1] Dies trifft in etwa auch den Gedanken Alexanders, I qu. 1 m. 1 (1) Contra: Quod cognoscitur per divinam inspirationem verius scitur, quam quod per humanam ratiocinationem, quia in inspiratione impossibilis est falsitas, in ratione contingit plerumque ...

Annahme ein Mensch, der die Vernunftgründe für Gottes Existenz nicht actu gegenwärtig habe, von neuem den Glauben müsse eingegossen bekommen. Von Nicht-Franziskanern vertreten dieselbe Ansicht Albertus, III Sent. d. 15 a. 9, Petrus a Tarentasia, ib. a. 15 qu. 1 (Scientia viae de divinis propter admixtam obscuritatem ex improportione intellectus nostri ad obiectum et frequentem obnubilationem phantasmatum non excludit fidem).

Henricus de Gandavo (I a. 13 qu. 7) gibt (fol. 96 r.) die Antwort: ... intelligere ea, quae sunt fidei primo et absolute, ... contingit dupliciter, vel perfecte et notitia clara, ut nihil lateat intelligendum de re ipsa prius credita cognitione obscura, quod Augustinus proprie appellat videre, vel imperfecte et notitia non omnino clara, ut aliquid restet de ipsa re clarius intelligendum, quod proprie appello intelligere distinctum contra videre. Intelligere primo modo non stat simul cum fide, ... et non potest contingere in vita ista secundum statum viae et erit solummodo in statu patriae. Intelligere autem secundo modo bene cum eodem et circa idem stat simul cum fide, non tamen, quantum est ex parte cognoscentis quoad idem; cum enim in isto intelligere non est omnino obscuritas notitiae nec perfecta claritas, quoad id, quod obscurum aliquid manet in notitia illa, stat fides; quoad id vero, quod clare de re perceptum est, est intellectus de ea, sicut patet exemplum in luce et tenebra corporali. Cum enim de nocte aer est omnino tenebrosus, in meridie vero aer est omnino lucidus, in ortu vero solis et occasu simul lucidus et obscurus ... (fol. 96 v.): sic claritas intellectus praedicti circa credibilia ...

Durandus, Prologi qu. 1 n. 38 s. (Si de simultate habituum, sic dicendum est, quod fides ... potest stare simul cum scientia, ... quia habitus fidei infusae se extendit ad omnia, quae sunt nobis tradita per revelationem divinam et maxime ad illa, quae non sunt ex aliis deducta. Sed de quibusdam talibus habent aliqui fidelès veram scientiam. Ergo in illis sunt simul fides et scientia de eodem. Si vero quaeretur de simultate actuum, dicendum est, quod respectu talium, de quibus potest haberi a viatoribus vera scientia ... quia auctoritas divina et ratio demonstrativa possunt simul concurrere ad causandum unum assensum ... Denn: concursum praedictorum non potest impedire nisi oppositio clari et obscuri, evidentis et inevidentis; sed illa non impedit, ut prius probatum fuit. Auch ein Schüler des Duns Scotus, Johannes de Basoliis, qu. 1 prologalis (5 v. 1), vertritt den Standpunkt: Causae istorum effectuum non repugnantium, puta scientiae et fidei, haec auctoritas et medium demonstrativum stant simul. Alias fidelis addiscens per demonstrationem quia est, quod Deus est unus, perdet meritum fidei, quod est absurdum. Doch lehrt er nur das Zusammenstehen des actus scientiae et habitus fidei de eodem obiecto.

Den gegenteiligen Standpunkt führt Thomas von Aquino ein III Sent. d. 24 a. 2 solutio 2 (Sed quaedam, quae sunt praecedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, inquantum scil. excedunt intellectum illius hominis, et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri. Sicut hoc, quod est Deum esse, quod quidem est creditum, quantum ad eum, cuius intellectus ad demonstrationem non attingit); deutlicher noch de veritate qu. 24 a. 9 (Respondeo dicendum etc. Schluß: quam cito aliquid incipit esse praesens vel apparens, non potest ut objectum subesse actui fidei. Quaecunque autem sciuntur proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur. Unde impossibile est, quod de eodem sit fides et scientia); ebenso Summa 2. 2. qu. 1 a. 5.

Die Ansicht des Aquinaten teilt Scotus, mit der Begründung, daß Wissen als Zustimmung aus Evidenz, und Glauben als Zustimmung ohne

Evidenz wegen einer Autorität sich nicht vertragen. d. 24 qu. un. n. 13 (siehe den Text unten im Scholion zu a. 7) Rep. prolog. qu. 2 n. 7. Ausführliche Besprechung der Texte bei Minges 49 f. und 87 ff. Scotus bekämpft dabei den hl. Thomas, weil dieser bezüglich der Theologie von einem der Wissenschaft der Seligen subalternen Wissen redet, das mit dem Glauben vereinbar sei, womit seine Lehre über die Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen bezüglich desselben Objekts in Widerspruch stehe. Daß Hervaeus die Schwäche der thomistischen Position fühlte, zeigt seine Auslegung des Doctor angelicus oben a. 3 S. 10. Den Grundsatz, daß die necessitas habendi auctoritatem nicht mit der evidentia scientiae zusammenstehe, vertritt Hervaeus auch I Sent. qu. 1 (pag. 3, 2 B). Ähnlich wie Hervaeus den hl. Thomas auslegt, legte dieser im Sentenzenkommentar die seiner Ansicht widersprechend scheinenden oben angeführten Worte des hl. Augustinus aus. Er sagt in der Expositio textus am Schluß der dist. 24: accipit hic credere communiter pro omni assensu.

Gottfried von Fontaines behandelt die Frage im Quodlibetum 8 qu. 7 concl. 3 (fol. 122 v. 1) und löst sie wie Thomas: Quod scientia proprie dicta et fides explicita de eodem non stant simul.

Guilelmus Occam stellt sich die Frage nicht. Er beantwortet nur die folgenden, mit ihr verwandten, Quodl. 5 qu. 1: Utrum eadem veritas theologica specie vel numero possit probari in theologia et in scientia naturali? Ja! qu. 2: Utrum eadem conclusio potest evidenter cognosci per demonstrationem et per experientiam? Ja! qu. 3: Utrum aliqua veritas ... sit credita a viatore et evidenter scita a comprehensore? Ja! qu. 4: Utrum Deus potest causare in viatore notitiam evidentem de credibilibus sine visione Dei? Ja!

Argumenta in oppositum. Ad sextum sic proceditur et arguitur, quod fides stet cum scientia de eodem obiecto et in eodem, quia illi habitus, quorum rationes formales non sunt incompossibiles, possunt stare simul. Sed fides et scientia sunt habitus 5 v. 1 huiusmodi. Ergo etc. Maior de se patet. | Minor probatur. Der Assens auf Grund des Beweises und derjenige auf Grund der Autorität sind verträglich, wofür vier Beweise geführt werden [1]. 1. . . . auctoritas stat cum demonstratione adveniente . . . Sed cum illo, cum quo stat auctoritas, stat assensus, quae est per auctoritatem. Ergo etc.

2. Illa, quae sunt eiusdem rationis aequaliter, possunt stare cum aliquo tertio. Sed omnis assensus, qui stat per auctoritatem alicuius eiusdem dicentis, sunt eiusdem rationis. Ergo . . . Sed quando aliquis ostendit per demonstrationem esse verum, quod dicit, magis creditur auctoritati [a] eius in aliis. Ergo stante demonstratione adhuc credetur dicto eius de re demonstrata. Sed credere dicto eius est assentire per auctoritatem. Ergo . . .

[a] auctoritate

[1] Alexander, I qu. 2 m. 3 a. 4 (17): An ea, quae sunt fidei, probari possint per rationes naturales, verteidigt das Zusammenbestehen beider, die er, wie Hervaeus nach dem Grunde des Assenses charakterisiert: In cognitione, quam habemus de credendis per naturalem rationem, acquiescimus veritati ipsi propter testimonium proprium, quod habemus in nobis ... In cognitione vero per fidem acquiescimus ipsi veritati non propter testimonium proprium, sed alienum scil. divinum seu primae veritatis.

3. . . . Si assentire per auctoritatem et demonstrationem non stant simul, tunc aut hoc est propter repugnantiam mediorum, aut propter repugnantiam actuum, aut propter repugnantiam obiectorum; das erste nicht, weil Beweis und Autorität sich vertragen, das zweite nicht, weil, obzwar das Wissen Einsicht gibt und das Glauben keine, letzteres doch nicht deshalb eine Inevidenz bewirkt, wie weiße Farbe zwar nicht sehend macht, aber auch nicht blind macht; das dritte nicht, weil dasselbe Objekt geglaubt, gesehen und gewußt werden kann.

5 v. 2 4. . . . Per se notum und per demonstrationem notum vertragen sich im selben Erkennenden bezüglich desselben Objektes, denn in der untergeordneten Wissenschaft sind die Dinge, welche in der obergeordneten bewiesen werden, res per se notae. Es kann aber einer beide Wissenschaften haben, also. Ferner vertrug sich bei der Verzückung Pauli Glaube und Schauen. Dann mußten aber noch viel mehr das assentire per fidem und per auctoritatem sich vertragen.

In contrarium est, quia secundum Apostolum Hebr XI [1] fides est de non apparentibus. Sed scientia est de apparentibus sive de evidentibus. Ergo etc.

Responsio: Ad evidentiam istius quaestionis tria intendo facere, primo ponam, quomodo auctoritas, quae facit fidem, se habet ad intellectum, secundo ostendam, in quo conveniunt et in quo differunt fides et scientia, tertio dicam ad quaestionem.

Ad primum. Mit Berufung auf das im vorigen Artikel („quaestio“ nennt Hervaeus denselben) Ausgeführte sagt er, daß nur dann der Glaube an die Autorität Wissen begründe, wenn es mir evident ist, daß die Autorität nichts Unwahres sagen kann, sonst nicht.

Weiter ist zu bemerken, daß die Autorität Objekt des Erkennens sein kann, wenn nämlich mein Wissen darauf geht, daß etwas durch eine Autorität gesagt wird, oder Mittel des Erkennens, wenn ich etwas nur durch die Autorität weiß. Verbi gratia, si aliquis diceret mihi Romam esse rotundam, istum hoc dixisse per experientiam est mihi notum, et sic auctoritas se habet ut obiectum cognitionis. Si autem ulterius propter dictum istius credam, Romam esse rotundam, quia ab isto dicitur, tunc auctoritas istius est mihi

6 r. 1 medium credendi . . . Also auctoritas . . . potest se habere ad intellectum ut medium cognoscibile et ut obiectum cognitum.

§ Quantum ad secundum sciendum, quod in hoc conveniunt fides et scientia . . . quod utraque notitia est notitia per medium . . . Nam et scire est habere notitiam per medium, prout praemissae notae sunt medium ducendi in cognitionem conclu-

sionis, et credere est assentire alicui propter auctoritatem dicentis alicuius, quae quidem auctoritas est medium, quare creditur ei, quod dicitur. § Quantum autem ad differentiam sciendum: a) Der Glaube an die ewige Autorität, welche unmittelbares Wissen gibt, unterscheidet sich nicht vom Wissen, weil es dem Glaubenden (in den zwei früher erwähnten Fällen aber nur) evident ist, daß die Autorität, der er glaubt, nur Wahres sagen kann. b) Wo aber dies über die Autorität, der man glaubt, nicht evident ist, da ist das Glauben ein Zustimmen per medium inevidens, das Wissen ein Zustimmen per medium evidens.

6 r. 1 unten

Quantum ad tertium, scilicet de quaestione praesenti dicunt quidam, quod fides et scientia stant simul et in eodem sub- (6 r. 2) iecto et de eodem obiecto formali, | et praeter rationes tactas in opponendo adducunt alias, quarum prima talis est, quia non plus repugnat fides scientiae, quam repugnat opinio scientiae et fidei. Sed opinio non repugnat scientiae et fidei. Ergo etc. § Quod autem opinio non repugnet scientiae et fidei, arguitur sic simul de utroque: Ein Widerstreit von Meinung und Wissen könnte sich nur auf die Furcht (formido) gründen, daß das Gemeinte auch anders sein könnte[1]. Dies ist aber nicht bei jeder Meinung nötig; denn: erstens daß z. B. im Werden und Vergehen nur die materia prima bleibe, ist eine den Sinnen widerstreitende Meinung, kein Wissen, weil jedes Wissen von den Sinnen ausgeht. Und doch haben jene, welche diese Meinung festhalten, keine Furcht, daß es anders sein könne. Also usw. Zweitens sagt Augustinus in libro de mendacio in principio, der Glaubende bekenne, daß er nicht wisse, der Meinende aber ist überzeugt zu wissen[2]: Sed qui aestimat se scire, non habet formidinem. Ergo etc. Drittens: Aristoteles septimo Ethicorum sagt über die Meinenden dasselbe[3]. Viertens: Bei allem Unbeweisbaren muß man auf ein erstes Wahrscheinliches zurückgehen, auf das sich die Zustimmung zum übrigen gründet. Bei diesem ersten Wahrscheinlichen aber besteht keine Furcht, daß es anders sein könnte. Also usw.

§ Quod autem stet opinio cum fide, arguitur sic: quia sancti doctores adducunt aliquas persuasiones ex rebus naturalibus ad ea, quae sunt fidei. Tunc quaero: § Utrum istae persuasiones

[1] Diesen Unterschied von Wissen und Meinung stellt Aristoteles (Anal. Post. I 33. 88b 30ss.) auf und ihn wiederholt Thomas (De veritate qu. 14 a. 9 ad 6): opinio est cum formidine alterius partis.

[2] Aug., De mendacio 3 (PL 40, 488): Inter credere autem atque opinari hoc distat, quod aliquando ille, qui credit, sentit se ignorare, quod credit, qui autem opinatur, putat se scire, quod nescit.

[3] Eth. Nicom., VII 5. 1146b 25: *Ἔνιοι γὰρ τῶν δοξαζόντων οὐ διστάζουσιν, ἀλλ' οἴονται ἀκριβῶς εἰδέναι.*

causant aliquam notitiam aut nullam? § Si nullam, tunc adducuntur frustra . . ., si aliquam, aut opinionem aut scientiam. Letzteres ist in Glaubenssachen mit natürlicher Vernunft unerreichbar. Relinquitur ergo, quod causant opinionem.

6 v. 1 Praeterea ad principale quod scilicet | fides stet cum scientia, quia aliqua sunt, quae creduntur . . ., de quibus multi fideles habent scientiam, sic dicunt esse. Sed hoc non esset, nisi fides staret cum scientia. Ergo etc. Auf den Einwand, bei solchen höre für diese Wahrheiten der Glaube auf[1], wird erwidert: Non est ponendum, quod in his, qui laborant ad demonstrandum talia, tollatur vel minuatur meritum fidei. Also usw. Auf den Einwand, das meritum bleibe wegen der Bereitwilligkeit (promptitudo) auch zuzustimmen, wenn die Einsicht fehlte, wird erwidert: Das größere Verdienst ist Glauben und Bereitsein zum Glauben, das kleinere, nur Bereitsein zum Glauben. Also würde das Verdienst hier doch gemindert bei denen, welche für den Beweis der Glaubenswahrheiten sich mühen, quod est inconveniens. Sic ergo isti praedictam positionem suam talibus rationibus muniunt.

§ Istam autem positionem ego credo esse falsam, et motiva non valent, sicut patebit, ed ideo aliter videtur mihi esse dicendum.

§ Ad cuius evidentiam sciendum, quod hic accipimus nunc fidem pro fide innitente auctoritati non facienti scientiam nec habenti evidentiam, circa quam fidem tria possumus considerare, scilicet ipsum habitum, inhaerentem intellectui et inclinantem ipsum ad talem assensum, ipsam auctoritatem et ipsum actum credendi.

6 v. 2 Als Erkenntnisobjekt können dieser habitus, die auctoritas und der actus natürlich mit dem Wissen zusammenbestehen. Denn ich weiß, nachdem ich eine zuvor nur geglaubte Wahrheit eingesehen, daß ich sie früher nur geglaubt habe. Aber dies ist kein Zusammenbestehen von Glauben und Wissen, sondern est habere

6 v. 2 unten diversas notitias de diversis obiectis formalibus.

Als Erkenntnismittel aber können Glauben und Wissen nicht zusammen im selben Subjekt bezüglich desselben Objektes

[1] Den Einwand berücksichtigt schon Alexander, I qu. 2 m. 3 a. 4 (17): Ad ilud ergo, quod obicitur, quod fides non habet meritum etc. . . . und löst ihn, daß nur ei, qui innititur soli rationi, ut scilicet credat ipsam veritatem propter rationem . . . illi evacuatur meritum. Vgl. Johannes de Basoliis, welcher in dem oben S. 16* im Scholion angeführten Text den Einwand sich aneignet. Bonaventura hingegen übernimmt von seinem Meister die Lösung, wenn er (prooem. qu. 2 ad 6) sagt: quando assentitur propter se rationi, tunc aufertur locus fidei, quia in anima hominis dominatur violentia rationis. Sed quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius, cui assentit, desiderat habere rationes, tunc non evacuat ratio humana meritum.

7 r. 1 bestehen. | **Et hoc probo triplici ratione**, quarum prima sumitur secundum repugnantiam evidentis et inevidentis, et est talis, quia impossibile est, quod idem obiectum formale sit simul evidens et inevidens vel non evidens eidem. Sed credere modo praedicto, scilicet per auctoritatem non evidentem, est assentire non evidenti; scire autem est assentire evidenti. Ergo etc. Der

7 r. 1 gegen die Mitte Beweis wird kurz ausgeführt, dann folgt ein doppelter Einwand: Primo sic, quia ly evidens et inevidens non possunt secum pati secundum idem medium, possunt tamen secundum diversa media. Unde non sequitur, secundum eos, quod si ille, qui habet fidem, non habet evidentiam per fidem, quod simpliciter non habeat evidentiam, immo, ut dicunt, est fallacia consequentis ab inferiori ad superius negando, et habere evidentiam per fidem est inferius ad habere evidentiam simpliciter, et ideo inferre ex non habere evidentiam per fidem non habere evidentiam simpliciter est fallacia consequentis, ut dicunt. Dicunt igitur, quod idem potest habere evidentiam per demonstrationem et evidentiam per auctoritatem et de eodem, quia sunt diversa media.

§ Secundo modo respondetur sic, quod non sequitur, quod

7 r. 2 si fides non facit evidentiam, quod faciat inevidentiam . . . | Quia obiectum alicuius habitus positivi non debet esse aliquod negativum vel privativum . . .

§ Prima responsio non valet, quia, licet disparata possunt convenire alicui per diversa media, tamen impossibile est, quod opposita insint alicui eidem subiecto per quaecunque diversa media, quia opposita non possunt esse simul in eodem subiecto, sicut patet de albo et nigro et de quibuscunque aliis oppositis. Sed habere evidentiam et non evidentiam de eodem et ab eodem sunt opposita, quia unum dicit privationem alterius respectu eiusdem subiecti et obiecti. Ergo etc.

§ Secunda etiam responsio non valet, quia illa auctoritas aut est medium movendi intellectum ad credendum . . . aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod non potest manere auctoritas ut medium movendi ad credendum simul cum scientia. § Si sic, aut facit actum assentiendi evidentem aut non. Si sic, contra, quia omnes negant, talem fidem vel auctoritatem facere evidentiam vel actum evidentem. Si non, ergo creat actum assentiendi non evidentem, quia omnis cognitio aut est evidens aut inevidens . . . § Si dicatur ad hoc, quod de ratione fidei non est creare non evidentiam . . . tamen . . . ad eius rationem sequitur non creare evidentiam . . .

7 v. 1 zweites Drittel § Illud etiam, quod ulterius inducitur, scilicet, quod obiectum formale alicuius habitus positivi non debet esse aliquid privativum,

non valet, quia licet obiectum formale alicuius habitus positivi non sit privativum, tamen ad modum aliquem cognoscendi consequitur negatio vel privatio alicuius modi cognoscendi convenientis alii habitui . . .

§ Secunda ratio talis est. Impossibile est, quod aliquis sit dispositus per aliquam dispositionem, quam habeat in se, sic, quod sit infallibiliter determinatus ad notitiam veritatis, et non determinatus ad eandem, quia ista sunt opposita. Das erste aber ist beim Wissenden, das zweite beim Glaubenden der Fall. Also usw. . . .

7 v. 2 | § Si dicatur ad hoc, quod immo ille, qui credit auctoritati Dei, est determinatus ad veritatem, cum Deus non possit falsum dicere, non videt, quia . . . intellectui non est per se notum, auctoritatem illam, quae sibi proponitur, esse dictam a Deo . . .

7 v. 2 letztes Viertel

§ Tertia ratio talis est, quia, sicut opponitur opinio scientiae et fidei, ita opponitur fides, de qua dictum est, scientiae. Sed opinio non potest stare cum scientia nec cum fide[1]. Ergo etc. Das letzte stützt sich auf Aristoteles in fine primi Posteriorum[2], wo betont wird, daß die formido, die der opinio folgt, nicht sich verträgt mit der certitudo des Glaubenden. Wird fol. 8 r. 1 weiter ausgeführt und verteidigt.

8 r. 1 Mitte

[Solutio argumentorum] Ad primum ergo quod in oppositum adducitur[a], quod de ratione opinionis non est habere formidinem, quia aliquid opinantes aestimant se scire, dico, quod de ratione opinionis vel medii opinati est habere formidinem sive incertitudinem, vel errorem ... Sed utrumque, ... opponitur scientiae.

Secunda etiam ratio non valet, quia . . . non . . . potest esse, quod aliquis habeat medium probabile ut movens ipsum ad assentiendum conclusioni, de qua habetur scientia, quia tale medium nunquam movet nisi cum | formidine. (8 r. 2)

§ Non restat hic dubium nisi unum, utrum scilicet ille habitus, qui dicitur infusus nobis et qui dicitur fides, quantum ad illud, quod est, maneat cum visione. De quo forte non potest haberi efficax ratio, maxime si ponatur, quod infuerit in raptu in Paulo. Et aliunde nihil prohibet, principia inclinantia ad oppositos actus inesse eidem, sicut supposito adamante super ferrum in ferro est

[a] + dicendum

[1] Alexander, I qu. 1 m. 1 (1). Als drittes argumentum in oppositum: Cum triplex sit acceptio veritatis in doctrinis opinio, fides, scientia, ex opinabilibus opinio, ex credibilibus fides, ex scibilibus scientia, sed nunquam ex opinabilibus generatur scientia neque ex credibilibus in quantum huiusmodi. Die nächste Quelle für Hervaeus ist hier Godofredus Quodl. 8 arg. 7 concl. 2 fol. 122 r. 2.

[2] Anal. Post. I 33. 89 a 38 s. *Φανερὸν δ' ἐκ τούτων, ὅτι οὐδὲ δοξάζειν ἅμα τὸ αὐτὸ καὶ ἐπίστασθαι ἐνδέχεται.*

inclinatio ad motum sursum, scilicet ad adamantem, et gravitas, quae est inclinativa ad motum deorsum. Et forte talis habitus, quantum ad illud quod est, posset stare cum visione vel scientia. Usus tamen eius, qui est inclinare ad assentiendum per auctoritatem, non potest stare cum visione vel scientia, ut ostensum est . . .

8 r. 2 Mitte § Sciendum etiam, quod, sive habitus ille maneat, sive non, memoria tamen auctoritatis . . . potest manere. Die Erinnerung kann alle Einzelheiten des ehemaligen Glaubensaktes festhalten, auch wenn an Stelle des Glaubens Einsicht oder Schauen getreten. Aber das ist kein Fortdauern des Glaubens als Erkenntnismittel, sondern lediglich als Erkenntnisobjekt . . .

8 v. 1 zweites Drittel Ad primum ergo in oppositum dicendum, quod minor illa, quae dicit, quod rationes formales fidei et scientiae non sunt incompossibiles, est falsa. Die vier Beweisgründe, welche dafür vorgebracht waren, werden einzeln widerlegt, was hier wiederzugeben überflüssig ist, da sich ihre Widerlegung nach aufmerksamer Durchsicht des Artikels von selbst versteht.

8 v. 2 letztes Drittel § Ad secundum principale, quod adducitur de raptu Pauli, dicendum, quod illa ratio non concludit, nisi quod illa dispositio, quae nobis infunditur a Deo, remansit cum visione . . . Fides tamen non remansit tunc quantum ad hoc, quod pro ipso tempore, pro quo vidit Deum per essentiam in raptu, posset auctoritas remanere ut medium cognoscendi sive assentiendi.

Ad primum autem inductum in ratione principali pro opinione opposita . . . dicendum, quod de ratione opi-
9 r. 1 oben Mitte nantis vel habentis opinionem proprie dictam est, nisi erret, habere formidinem . . . § Et per hoc patet responsio ad omnes auctoritates Augustini et Philosophi et ad quascunque alias auctoritates, quae inducuntur . . . § Notandum tamen, quod auctoritas Augustini est expresse contra illam opinionem, quae dicit, credentes non habent scientiam nec fatentur se scire. § Notandum etiam quod exemplum, quod inducunt de hoc, quod aliqui illud, quod est contra sensum, reputant se scire, scilicet quod fiat resolutio in qualibet generatione substantiali usque ad primam materiam, quod in illo exemplo supponunt falsum, scilicet, quod resolutionem talem fieri est contra sensum. Quia, licet sensus non attingat ad cognoscendum talem resolutionem . . . tamen ex sensibus potest haberi . . . De hoc autem non intendo prosequi, quia prolixius est propositio.

§ Ad secundum dicendum quod prima probabilia, cum non sint per se nota, assumuntur cum formidine . . .

9 r. 2 § Ad tertium dicendum, quod rationes, quas adducunt sancti ad illa, quae sunt fidei, non adducunt, ut faciant opinionem in ho-

mine fideli, quia homo fidelis certissime adhaeret his, quae sunt fidei. Sed adducunt eas, quantum quidem ad fideles, ut[a] sciant ea, quae sunt fidei, esse probabilia, et hoc solum est habere medium dialecticum pro obiecto cognito, non inducuntur autem ad hoc, ut generent opinionem de his, quae sunt fidei. § Quantum autem ad infideles inducuntur, ut per eas opinentur ea, quae sunt fidei, videntes ea esse probabilia, et sic infideles habent medium dialecticum ut obiectum cognitum et ut medium opinandi ea, quae sunt fidei, ut per hoc disponantur et inducantur ad fidem . . .

§ Ad quartum[b] vero dicendum, quod auctoritates, quas inducit Philosophus post demonstrationes factas, non inducit, ut sibi habenti demonstrationem vel accipienti demonstrationem faciant opinionem, sed ut dictum suum . . . illis, qui non caperent demonstrationem suam, esset saltem probabile . . .

§ Ad quintum[c] dicendum, quod postquam aliqui habent demonstrationem de aliquo articulo fidei, qui proponitur omnibus communiter propter hoc, quod non omnes capiunt demonstratioem vel saltem non in omni aetate, tales non habent amplius fidem de tali articulo nisi tantum secundum promptitudinem animi. Aber das Verdienst bleibt doch, weil ein solcher bezüglich anderer Artikel den Verstand der Autorität Gottes beugt, und weil die Schwierigkeit des Glaubens somit auch für ihn besteht. Wenn aber eingewendet wird, das Bereitsein mit dem aktuellen Glauben zusammen sei mehr als das bloße Bereitsein, so ist zu sagen, daß dies extensive allerdings mehr ist, jedoch nicht intensive in valore.

9 v. 1

II. De theologia in speciali.

Postea quaeritur de theologia in speciali, et primo quaeritur, qualis habitus sit, § secundo qualiter se habeat secundum subalternationem ad alias scientias. § Quantum ad primum quaeruntur tria: primum est: utrum theologia sit[d] scientia proprie dicta sola fide supposita, secundum est, utrum theologia habeat, | quod sit scientia, ab aliquo superaddito fidei, tertium est, utrum dicat habitum differentem ab habitu fidei.

9 v. 2

1. Qualis habitus sit.

Articulus 7.

Utrum theologia sit scientia proprie dicta sola fide supposita.

Hierüber im selben Sinne auch: In quatuor sententiarum libros I qu. 1 pag. 1—5.

[a] nec [b] tertium [c] quartum [d] — sit

Scholion

Guilelmus Antissiodorensis erklärt die Theologie für eine Wissenschaft, weil sie, wie andere Wissenschaften ihre Sätze auf erste unbeweisbare Prinzipien zurückführt. Die Prinzipien der Theologie sind die articuli fidei. Summa I 3 c. 1 (fol. 131 v. 2): Dicitur fides argumentum non apparentium propter articulos fidei, qui sunt principia fidei per se nota. Unde fides sive fidelis respuit eorum probationem. Fides enim, quia soli veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam, quare credat eis, scilicet Deum, sicut in alia facultate intellectus in hoc principio: „omne totum est maior sua parte" causam invenit, per quam cognoscit illud; quoniam si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia. Die Rationes, die vernünftigen Begründungen, welche in dieser Wissenschaft angewandt werden, sind der Theologie allein eigen und von den Begründungen in natürlichen Wissenschaften verschieden. I (fol. 2 r. 2 und v. 1) sagt er: Volentes autem ostendere rationibus res divinas, ex convenientibus rationibus procedemus, non ex eis, quae sunt proprie rerum naturalium: ideo enim decepti fuerunt haeretici, quia rationes proprias rerum naturalium volebant applicare rebus divinis, quasi volentes adaequare naturam vel creaturam suo creatori ... Nos ergo propriis rationibus rerum naturalium non innitemur, sed ex theologicis rationibus et consonis rebus, de quibus loquimur, circa res divinas negociabimur.

Gegen den Anspruch der Theologie auf die Würde einer wirklichen Wissenschaft werden von Alexander Halensis (I qu. 1 m. 1) schon als Einwände zwei Augustinusstellen, eine Aristotelesstelle und eine einfache erkenntnistheoretische Überlegung vorgebracht. Sie reduzieren sich auf zwei Grundgedanken:

1. Über Singuläres, und darum vorab über das ganze Gebiet der Geschichte, gibt es kein eigentliches Wissen. Die Wissenschaft hat zum Objekt nur das Allgemeine. Das ist der Aristotelische Grundgedanke, wie er sich in dem von Alexander zitierten Satze (Metaph. I 1. 981 a 17 ff.) ausgesprochen findet: Experientia est singularium, ars vero universalium.

Daraus sofort der Schluß: Sed doctrina theologiae pro magna parte non est universalium, sed singularium, ut patet in narratione historica. Relinquitur ergo, quod non est ars vel scientia. Derselbe Gedanke liegt dem Augustinuswort zugrunde: De diversis quaestionibus 83 qu. 48 (*PL* 40, 31) Credibilium tria sunt genera: alia sunt, quae semper creduntur et nunquam intelliguntur, sicut est omnis historia temporalia (Alexander schreibt singularia) et humana gesta percurrens.

2. Der zweite Grundgedanke wird von Alexander so formuliert: Ex opinabilibus opinio, ex credibilibus fides, ex scibilibus scientia, sed nunquam ex opinabilibus generatur scientia neque ex credibilibus inquantum huiusmodi. Dazu paßt das in der Folge oft für und wider zitierte Augustinuswort De trinitate XIV c. 1 n. 3 (*PL* 42, 1037), wo er zwischen sapientia als rerum divinarum scientia, und scientia proprie nominata als humanarum rerum scientia scheidet und dann fortfährt: non utique quicquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacaneae vanitatis et noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuens (disputavi), sed illud tantummodo, quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur; qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum. Daran schloß man zur Zeit des Alexander

Halensis die Folgerung: Ergo haec scientia non generat nisi fidem. Ergo non est vero nomine scientia.

Diese zwei Grundgedanken sucht nun Alexander Halensis zu entkräften, weil nach seiner Ansicht die Theologie die höchste Wissenschaft ist. Sie stützt sich ja auf die Inspiration und: in inspiratione impossibilis est falsitas, in ratione contingit plerumque. Ergo cum cognitio theologiae sit edita inspiratione divina ... ergo verius est scientia quam ceterae scientiae. Die Einwände des ersten Grundgedankens werden nun zurückgewiesen durch die Erklärung: introducitur in historia sacrae scripturae factum singulare ad significandum universale, et inde est, quod eius est intellectus et scientia. Der zweite wird durch den echt Augustinischen Gedanken entkräftet: haec scientia primo generat fidem et postmodum, mundato corde per fidem operantem, per dilectionem generat intellectum. Man vergleiche z. B. Augustinus in Fortsetzung der oben aus De quaestionibus 83 zitierten Stelle: Alia (sunt), quae mox, ut creduntur, intelliguntur; sicut sunt omnes rationes humanae vel de numeris vel de quibuslibet disciplinis. Tertium, quae primo creduntur et postea intelliguntur; qualia sunt ea, quae de divinis rebus non possunt intelligi, nisi ab his, qui mundo sunt corde, quod fit praeceptis servatis, quae de bene vivendo accipiuntur. Der Gedanke findet sich noch oft bei Augustin. Er spricht z. B. auch aus dem viel zitierten Brief ad Consentium c. 1 n. 3 (*PL* 33, 453): Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis (Is. 7, 9. Vgl. oben 13* Anm. 2). Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus, intelligere valeamus.

Mit Alexander erklärt Bonaventura die Theologie als höchste Wissenschaft. Brevil. I c. 1: Ipsa sola est scientia perfecta. In den Sentenzen stellt er sich die Frage selber nicht, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, setzt dies aber in den quaestiones prooemiales voraus. Und sagt III d. 23 a. 1 qu. 4 ad 4: Doctrina fidei magis veraciter est tradita quam aliqua scientia philosophica, quia Spiritus sanctus et ipse Christus ... in nullo falsum dixerunt. Bezüglich der certitudo spricht er ihr eine höhere certitudo adhaesionis, wenn auch nicht speculationis, gegenüber den anderen Wissenschaften zu. Joannes Peckam (I Sent. qu. 4 fol. 4 v. 1) fragt de causa formali quantum ad genus scientiae, utrum sit scientia an sapientia, und erinnert an Avicenna, nach welchem die Metaphysik als vornehmste Wissenschaft sapientia genannt werden muß. Propter ista certe potest multo fortius dici sapientia, cuius certitudo est altissima, a lumine scilicet supernaturali, cuius subiectum est dignissimum, scilicet bonum salutare, cuius generalitas est maxima ... Auch Albertus (Sent. I d. 1 a. 2: Quid sit subiectum theologiae. a. 3: An theologia sit una scientia vel plures etc.) setzt überall voraus, was Alexander und Bonaventura auch voraussetzen. a. 5 teilt er ihr ein doppeltes instrumentum zu nach ihrem doppelten Zweck: 1. exhortari in doctrina sacra, 2. contradicentes revincere. Et quoad exhortationem habet quadruplicem expositionem, scilicet historialem, allegoricam, moralem et anagogicam ... In quantum autem finis est contradicentes revincere, habet alium modum. Contradicens enim non revincitur nisi ... probatione veritatis et manifestatione erroris. Hoc autem non fit nisi per argumentationem congruam a ratione auctoritatis vel naturalis rationis vel similitudinis congruae sumptam ... Iste modus est scientiae huius libri, alii autem modi sunt observati in biblia. Ulricus de Argentino (Summa tr. 2. c. 2 fol. 3 r. 1) sagt kurz: Particularia gesta, quibus tota scriptura plena est,

faciunt dubitationem, an theologia sit scientia . . . Sed tamen communiter sumpto nomine scientiae pro omni firma apprehensione secundum modum me (?) passionum de subiecto per medium firmum, secundum quod possibile est in illa materia, sic theologia est scientia.

Thomas (Sent. I Prol. qu. 1 a. 1 solutio) sagt von derselben Voraussetzung aus: Ista scientia imperat omnibus aliis scientiis tanquam principalis, und: ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vasallis. Ebd. a. 3 quaestiunc. 3 solutio 1 nennt er sie im Anschluß an die Aristotelische Unterscheidung der drei habitus speculativi in sapientia scientia und intellectus (Arist. Eth. VI c. 3–6) die höchste sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum. Ebd. sol. 2: Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei . . . Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia nec habet viam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradicentibus. In libr. Boëth. de Trin. qu. 2 a. 2 Utrum de divinis, quae fidei subsunt, possit esse scientia sagt er mit genauerer Definition: Cum scientiae ratio consistat in hoc, quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur, hoc autem in divinis contingat, constat, quod de divinis potest esse scientia. Nun scheidet er die natürliche Theologie, bei welcher die aliqua nota durch die Sinne aus den Geschöpfen erkannt sind, und die übernatürliche Theologie, bei welcher die Glaubensartikel die Prinzipien bilden: Et sicut Deus ex hoc ipso, quod cognoscit se, cognoscit alia suo modo . . . ita nos ex his, quae fide capimus, primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde prima ipsa, quae fide tenemus, sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones. Diese Anschauung ist dann in de verit. qu. 14 a. 9 ad 3 und Summa I qu. 1 a. 2 zu der Lehre weiterentwickelt, die Theologie sei eine scientia subalternata scientiae Dei et beatorum. Siehe die Texte in der Anmerkung zu Artikel 7 unten.

Mehr augustinisch ist die Auffassung des Matthaeus ab Aquasparta, welcher ein Wissen im Bereiche der eigentlichen Theologie lehrt, aber dazu ein eigenes Donum intellectus fordert: Intellectu autem per fidem purgato, additur intellectus donum, quo mens amplius elevatur et illuminatur, ut ea, quae credit, ad quae intelligenda per se non potest attingere, videat certissima ratione (qu. 5 de fide Grabmann 157). Der Theologe kann, ausgestattet mit diesem donum intellectus, für die Glaubenswahrheiten den modus demonstrandi ostensivus und den modus demonstrandi ducens ad impossibile anwenden, den ersten jedoch nur quantum ad quia, nicht jedoch quantum ad propter quid. Daß Matthaeus dem donum intellectus eine bedeutendere Rolle zuweist als Thomas, ergibt sich daraus, daß letzterer es bei der Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie nicht der Erwähnung wert hält und dort, wo er es bespricht (II. qu. 8), ausdrücklich im 8. Artikel bemerkt, daß es bezüglich der eigentlichen Glaubenswahrheiten nur zeige, quod propter ea, quae exterius apparent, non est recedendum ab his, quae sunt fidei, während es allerdings bezüglich der Dinge, quae ad fidem ordinantur, ein vollständiges Verständnis vermittle. Die Betonung des donum intellectus bei Matthaeus schreibt sich von Augustinus, Anselmus und Ricardus her (Belege bei Grabmann 155 ff.). Auf derselben Grundlage ruht die eigenartige Auffassung des Henricus de Gandavo, wonach die Theologie durch ein eigenes Licht übernatürlicher Art zu einer vollständigen Wissenschaft erhoben wird (Texte in der Note zu Artikel 8). Die These des Henricus wird von Scotus wie von den Anhängern des hl. Thomas gleichermaßen bestritten (Texte im Scholion zu Artikel 8). Positiv lehrt Scotus das Folgende:

Ox. III d. 24 qu. un. n. 13. ... scientia multipliciter potest accipi, uno modo prout aliqua notitia cum adhaesione firma dicitur scientia ... Similiter adhuc potest esse scientia sive assensus ... sicut veritati scitae assentitur, licet non ex eisdem causis, scilicet evidentia necessaria, de quo assensu loquitur Philosophus 6. Ethicorum, dicens, quod habitibus intellectualibus dicit aliquis determinate verum et assentit uni parti, sicut aliquis assentiret conclusioni demonstratae ... Et isto modo fides infusa et scientia de revelatis stant simul, quia sic non accipitur proprie scientia. Sed accipiendo scientiam proprie, ut accipitur primo Posteriorum, requiruntur quatuor conditiones in scientia, prima, quod sit certa, excludendo omnem dubitationem et deceptionem; secunda, quod sit cognitio necessaria, tertia, quod sit per causam evidentem applicatam ad conclusionem per discursum syllogisticum. Folgt das betreffende Zitat aus Anal. Poster. Tunc scire opinamur unumquodque simpliciter et non sophistico modo etc. ... Et illo modo accipiendo scientiam, impossibile est de eodem esse simul scientiam et fidem. Dasselbe führt er, allerdings nur bezüglich der Theologie Gottes und der Seligen, aus Ox. Qu. 3 prol. qu. 3 et 4. lateralis n. 26 ff., wo er zunächst dieselben vier Bedingungen der scientia proprie dicta aufstellt und dann sagt, daß die theologia in se (d. h. in mente divina) eine Wissenschaft sei gemäß den drei ersten Bedingungen, aber nicht bezüglich der letzten. Von der theologia in intellectu beatorum weiß er bezüglich der letzten Bedingung keine sichere Entscheidung (n. 27). Er frägt sich auch, ob die obiecta contingentia nicht das Zustandekommen eines wirklichen Wissens verhindern und sagt, daß nach dem Wissensbegriff der Analytik auch bei den Seligen hierüber kein Wissen möglich ist, wohl aber nach dem der Ethik (n. 28): quia est habitus, quo determinate verum dicimus. Magis tamen proprie potest dici, quod theologia secundum se (er redet nach dem ganzen Zusammenhang nur von der Theologie Gottes und der Seligen, nicht von der unseren) est sapientia, quia de necessariis ... habet evidentiam et necessitatem ... Quantum autem ad contingentia habet evidentiam manifestam de contingentibus in obiecto theologico ut in se visis (dies zeigt, daß er nicht von unserer Theologie redet) et non habet evidentiam mendicatam ab aliis prioribus. Endlich n. 30 kommt er, nachdem er vorher in n. 29 die Frage nach der Subalternation der Theologie der Seligen besprochen und verneint, auf unsere Theologie. Sed quid de theologia nostra? Essetne subalternata? ... Ad hoc dicunt quidam, quod est subalternata, subalternatur enim scientiae Dei et beatorum. Contra ...: Isti alibi ponunt, quod scientia non potest stare cum fide, sed nunc dicunt, quod quae est subalternata, stat cum fide; ergo stat secundum eos et non stat. Igitur contradicunt sibi. Der zweite Grund ist unwichtig. Als dritten Grund gibt er: Scientia secundum rationem causae non dependet nisi ab obiecto vel subiecto vel lumine, sed respectu intellectus viatoris, visio beatorum nullam habet rationem causae; ergo etc. Als vierten: Scientia subalternans et subalternata non sunt primo de eisdem veritatibus vel praedicatis scitis. Hoc patet, quia ubi subalternata incipit, ibi subalternans desinit ... Als fünften: Habens scientiam subalternatam, potest habere scientiam subalternantem et e converso, sed in proposito est impossibile utrumque. Ergo etc. ...

Bezüglich der Subordinationsverhältnisse der Theologie an sich lehrt Scotus (Ox. prolog. qu. 3 qu. lat. 4 n. 29): Haec scientia nulli subalternatur. Quia licet subiectum eius possit aliquo modo contineri sub subiecto metaphysicae, nulla tamen principia accipit a metaphysica, quia nulla passio theologica demonstrabilis est in ea per principia entis vel per rationem sumptam ex ratione entis. Nec ipsa aliam sibi subalternat, quia nulla alia

scientia accipit principia ab ipsa. Nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota.

Daß die Theologie einen andern Habitus als den Glauben gebe, gibt übrigens Scotus zu. Er scheidet nämlich (III d. 24 n. 14—17) 1. einen habitus, vermittelst dessen einer den in der Schrift enthaltenen Wahrheiten zustimmt wegen der Autorität Gottes. Diese Zustimmung stützt sich auch dort nicht auf Einsicht in die Syllogistik, wo die Bibel selbst diskursiv vorgeht, wie in dem Pauluswort: Wenn die Toten nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstanden. Denn der Grund für die Zustimmung liegt auch hier nur in der Autorität Gottes, der den Paulus inspirierte; 2. einen habitus, vermittelst dessen aus der Schrift Folgerungen gezogen werden, Einwände gelöst und größeres Verständnis der Wahrheiten über die Trinität etc. erreicht wird. Aber auch das ist keine scientia proprie, denn selbst wenn hier die Konklusionen mittelst einer evidenten Prämisse gebildet werden, so ist die andere Prämisse doch immer nur geglaubt, und somit erhebt sich auch die Konklusion nicht über den Gewißheitsgrad und die Evidenz dieser einen, nur geglaubten Prämisse; 3. endlich gibt es einen habitus, den Gott wunderbar und unmittelbar im Menschengeiste erzeugen kann, wodurch dieser nicht aus Evidenz der Sache und nicht aus Intuition der Wahrheit, sondern durch diese direkte Einwirkung Gottes zur Zustimmung veranlaßt ist. Dies ist der habitus der Propheten und Apostel usw. Auch er ist keine scientia. So wie hier lehrt Scotus auch de cognitione Dei (Minges 92—99).

Der Scotus-Schüler Joannes de Basoliis führt in der Praefatio seines Sentenzenwerkes, in frommer Auslegung der Worte: „Principium verborum tuorum veritas", den Gedanken durch, daß die Theologie sei: scientia dignissima, clarissima, plenissima, ditissima, clarissima, firmissima. Sobald aber die rein wissenschaftlichen Quaestionen kommen, definiert und distinguiert er sehr scharf. Er gibt in der qu. 1 zu (fol. 5 v. 2): Homo purus viator, nihil habens incompossibile viae, virtute divini auxilii potest devenire in aliquam notitiam scientificam formaliter et vere demonstrativam de Deo et perfectionibus eius. Auch sucht er diesen Satz aus Scotus zu begründen. Aber diese wunderbare Wissenschaft ist nicht das Gewöhnliche: Et illa scientia esset verissime theologia . . . et habens ipsam verissime esset sciens. Et tamen non posset alium docere istam eo, quod termini eius non sunt quiditative agnoscibiles naturaliter, sicut sunt termini aliarum scientiarum. In der qu. 5 frägt er: Utrum theologia sit scientia? Und gibt, nach Zurückweisung der Lehre des Thomas und der des Henricus, seinen Begriff von scientia (fol. 20 v. 1): Est notitia intellectualis certa et evidens alicuius veri necessarii complexi evidenter deducti ex aliquibus necessariis prius notis evidenter mediate vel immediate. Die Antwort auf die Hauptfrage wird dreigliedrig gegeben: I. (fol. 21 r. 2) theologia Dei **a)** prout cadit super necessaria complexa secundaria et mediata . . . ipsa est verissima scientia. — **b)** prout cadit super contingentia, dico, quod licet sit notitia certa et evidens et infallibilis, tamen proprie loquendo non est scientia, quia deficit sibi illa condicio, quod non est veri necessarii. — II. theologia beatorum. Die Antwort lautet wie bei I. — III. theologia viatorum **a)** die in der ersten Quaestion geschilderte wunderbare Theologie ist zu beurteilen wie die theologia Dei und beatorum. **b)** (fol. 21 v. 1) Die Theologie der Doctores: *α*) de illa, quae versatur circa contingentia, puta circa aliquos articulos fidei de facto, puta quod verbum est incarnatum et consequentia ad istum articulum et sic de similibus, dico quod non est scientia proprie dicta. *β*) De theologia vero nostra, quae est necessariorum, quae sunt mere theologica vel ex ipsis

necessario consequuntur et non ex aliis, dico quod nec est nec potest esse scientia. Beweis: Impossibile est, quod ille habitus sit scientia (fol. 21 v. 2) proprie accepta, qui quando inest alicui, non facit ipsum esse vere scientem, in quocunque homine (Druck: lumine) insit; ... Sed habitus istius theologiae multis theologis inest et non facit eos esse vere et proprie scientes evidenter. Beweis der Minor: quia nullus est habens theologiam, qui non magis assentiat cognito propter auctoritatem dicentis, quam propter quamcunque deductionem. Weitere Beweise: Impossibile est, quod conclusio sit magis certa quam principium. Letzteres aber ist ohne Evidenz nur geglaubt. Ferner: actus et habitus sciendi non videntur dependere nisi ex subiecto vel obiecto et patentibus per se principiis et lumine, in quo possunt haberi talia principia, non autem a voluntate et assensu. Ebd. fol. 22 r. 1: Dico igitur breviter, quod nec est scientia nec possibile est ipsam esse scientiam sicut impossibile est hominem esse asinum. Wenn man den habitus der Theologie gegenüber dem des einfachen Glaubens charakterisieren will, so ist zu sagen, er ist 1. ein: habitus explicativus, declarativus, concordativus sacrae scripturae, qui acquiritur per studium cum lumine naturali adiuta (!) fide. Et potest dici fides quaedam excepta. 2. Secundo (fol. 22 r. 2) habent habitum declarativum sacrae scripturae et sic expositivum et concordativum repugnantium, quae videntur ibi esse, et hoc ex propriis sic, ut per unum locum sacrae scripturae exponitur alius vel concordatur; et talis aliquo modo theologia potest dici; primus magis dicitur fides ... 3. Alium habitum habent deductivum conclusionum theologicarum ex articulis et creditis, quasi ex principiis, et iste magis proprie dicitur theologia, quia magis assimilatur modo scientifico in aliis scientiis ... 4. Quartum habitum habent defensivum vel probativum per rationes demonstrativas vel probabiles philosophorum, qui assumuntur in obsequium theologiae, et talis habitus non est theologia, sed potius philosophia ... 5. Sed est dare quintum habitum theologiae abstractivum possibilem viatori, de quo dictum est in prima quaestione, et iste non habetur communiter a fidelibns nec potest haberi vel aquiri virtute luminis naturalis etiam adiuti fide. Scharf wendet er sich im art. 4 (fol. 22 r. 2) ad 1 gegen die Ansicht, daß die Theologie eine scientia subalterna sei. Gerade das Beispiel von der Optik und Geometrie zeigt, daß zum wirklichen Optiker die Kenntnis eines guten Geometers gehöre und daß es nicht genüge, als Optiker einfach die Sätze der Geometrie zu glauben. Dico, quod aliquem scire perspectivam et non geometriam est unum nihil dictu et ignorare vocem propriam ... tu quaeres, quare ergo magistratur, dico, quod idem quaero a te, quare magistrantur theologi, cum tamen maiores theologi et doctores, qui unquam fuerunt, dixerunt, quod theologia non sit proprie scientia. Responde mihi et ego tibi. Gegenüber dem Einwand: Gott kann aber nicht täuschen, was man also ihm glaubt, weiß man, sagt er fol. 23 r. 1: Ad tertium dico, quod, quamvis demonstrari possit, quod Deus non possit fallere, ... non tamen evidenter, quod Deus dixit ista. Zum Schluß bemerkt er: Nec hoc est vilificare theologos nec theologiam, quia nobilius et perfectius est cognoscere ista, quae cognoscit de deo, quam omnia alia inferiora, de quibus tractant aliae scientiae.

Von seiten der Anhänger des hl. Thomas ist zuerst zu nennen Thomas Anglicus. Thomas Anglicus (qu. 8 fol. 5 r. 1) sagt zu den oben dargelegten Ausführungen des Scotus: Videtur autem mihi, quod in ista quaestione multa dicat minus bene. Primo quantum ad hoc, quod dicit de ratione scientiae esse, quod acquiratur per discursum ... fol. 5 r. 2. Secundo quantum ad hoc, quod ponit in beatis discursum ... Tertio quantum ad rationem, quam facit de quiditate visa etc. ... Quarto quantum ad hoc, quod distinguit

de scientia, ut sumitur primo Posteriorum et sexto Ethicorum. Contra . . . quia certum est, quod Philosophus non intendit distinguere in illis locis, cum ipse 6. Ethicorum se remittat ad conditiones scientiae positas in Analyticis . . . Quinto quantum ad hoc, quod dicit, quod theologia, ut est contingentium, sic est magis intellectus quam scientia . . . Hierauf die eigene Determinatio: Quantum ad istam quaestionem videtur mihi, quod theologia in se est scientia proprie dicta et etiam ut est in mente beatorum. Et hoc, quia non videtur mihi plus esse de ratione scientiae, nisi quod sit notitia alicuius necessarii in ordine ad alterum necessarium et in quo vel ex quo habeat formaliter suam noscibilitatem . . . fol. 5 v. 1. Si autem loquatur de theologia nostra, sic videtur mihi, quod non est scientia proprie dicta, est tamen scientia per modum illum, quo dicit Augustinus in libro Retractationum. Hic proprie dum loquimur illud solum scire dicimur, quod mentis firma ratione comprehendimus. Cum vero loquimur in divina scriptura, non dubitemus dicere nos scire et quod praecipimus nostri corporis sensibus et quod fide dignis credimus testibus.

Bezüglich der Subalternation bemerkt er zum oben angeführten Wortlaut aus Scotus: In ista quaestione tenet Doctor iste contra *doctorem communem* (das ist einer der älteren Ehrennamen des Thomas), et ideo ad intelligendum, quomodo doctrina communis habeat veritatem, sciendum est, quod aliqua scientia subalternatur alteri tripliciter, uno modo ex parte finis . . . et sic omnis scientia practica subalternatur politicae . . . alio modo ex parte subiecti . . . hoc autem contingit dupliciter . . . uno modo directe . . . sicut omnia continentur sub ente. Et sic dicitur metaphysica sub se habere omnes alias scientias . . . Tamen . . . quia ista continentia non est nisi rationis solummodo, ideo non dicitur proprie una scientia subalternari alteri isto modo. Sed alio modo subiectum unius scientiae est sub subiecto alterius per accidens et quasi addens differentiam omnino extraneam . . . Sicut linea visualitatem nullo modo includit . . . Et ideo scientia, quae considerat de linea inquantum visualis subalternatur illi, quae considerat de linea absolute. Tertio modo est subalternatio ex parte principiorum, quando scilicet principia unius scientiae ex principiis alterius innotescunt . . . His visis dico, quod theologia nostra subalternatur scientiae beatorum primo modo, quia . . . theologia nostra ordinatur ad scientiam beatorum tanquam ad finem. Secundo modo non subalternatur sibi, quia idem est subiectum utriusque. Tertio modo dico, quod ista subalternatur illi, quia beati cognoscunt Deum quiditative, in qua cognitione clarissime videntur omnia principia huius scientiae, et hoc supponunt in ista scientia . . . Dico etiam, quod primo modo subalternationis ista scientia subalternat sibi omnes alias . . . Et est ista subalternatio secundum ordinem supernaturalem.

Godofredus de Fontibus sagt in der größeren Ausgabe Quodl. 9 qu. 20 concl. 1 (fol. 157 v. 2) Ostenditur primo sacram scripturam aliqualiter dici scientiam. Grund: dum tamen per eam possit intellectus ex aliquibus evidentioribus procedere ad aliquam evidentiam creditorum maiorem, quam habeatur fide et per solam auctoritatem assentiendo; talis autem est habitus, qui de his, quae sunt fidei, in studio sacrae scripturae ultra habitum communem fidei . . . acquiritur, quia non est tanta improportio . . . inter ea, quae fide tenentur, et ea, quae nobis naturali lumine . . . nota possint esse, quin ex istis possint sumi rationes aliquae, per quas adiutorio luminis superioris fidei possimus ad aliquam evidentiorem notitiam pervenire. concl. 2 (fol. 158 r. 1) ostenditur, quod non est proprie scientia. Grund: Die Theologie gibt keine volle Evidenz. concl. 3 (fol. 158 r. 2) Gegen die Lehre, sie sei nur eine scientia consequentiarum (158 v. 2): Isti plus

videntur dare theologiae, quam ei convenire possit. concl. 7 (fol. 159 r. 1) zeigt er, daß die natürliche Theologie eine scientia sei. Denn: de Deo et de his, quae illi attribuuntur multa certitudinaliter sciri possunt. Sic utique theologia est vere et proprie scientia, sic enim metaphysica dicitur theologia. concl. 9 (159 r. 2) endlich: Scientia naturalis proprie est scientia, sed scientia theologiae est scientia, ut quae est proprie sapientia. Sed hoc non excludit, ipsam communiter loquendo posse dici scientiam. Klar gibt er den Gewißheitsgrad fol. 160 v. 1: habitus, qui stat cum fide, non differt ab habitu, qui dicitur opinio, secundum rationem certitudinis evidentiae, sed solum secundum rationem certitudinis adhaesionis. Bezüglich der Thomistischen Ansicht von der Theologie als scientia subalternata sagt er Quodl. 14 qu. 5 concl. 19 (fol. 251 r. 1): die scientia subalternata ist an sich eine vere et proprie scientia, licet non tam perfecta sicut subalternans. Sie kennt nämlich evident das quia ihrer Prinzipien, wenn auch nicht das propter quid. Aber: Si principia subalternatae accipiuntur solum ut supposita a scientia superiori quantum ad cognitionem, quia sunt, sicut quantum ad cognitionem propter quid, tunc evidentia subalternata non esset simpliciter et proprie scientia, sed solum ex suppositione et secundum quid. Und so gilt von der Theologie: licet theologia sit de his, quae sunt certissima in sua entitate et evidentia in sua veritate Deo et beatis, et potest esse, quod in theologia sunt aliqua, de quibus posset sciri propter quid et scitur a Deo et a beatis, cum tamen pro statu viae non habeatur evidens notitia de illis, neque quia sunt, neque propter quid sunt, sed fide tenentur, tanquam revelata a Deo, qui non fallitur, ideo theologia non potest dici simpliciter et proprie scientia neque subalternans neque subalternata ... licet non sit omnino negandum, ipsam esse habitum scientificum addentem evidentiam cognitionis ultra notitiam, quae ex fide habetur. Bernardus in seiner Impugnatio sagt dagegen Impugnatio ad qu. 19 quodlib. 5 (fol. 369 v. 2): Hic parum de ratione scientiae attribuitur theologiae, quia ... est scientia sicut subalternata, quae non requirit evidentiam omnimodam in suis principiis, sed accipit ea ut certa a scientia superiori et postea ex principiis, quae tenet certissima certitudine adhaesionis, procedit ad conclusiones alias, sicut perspectiva ... Kurz: sufficit certitudo adhaesionis und ita theologia est scientia subalternata. Hervaeus als Abbreviator sagt im Quodl. 5 qu. 19 (fol. 54 r. 2) des gekürzten Godofredus, es sei unrichtig, die Theologie nur als scientia de consequentiis gelten zu lassen. Sie gebe, wie aus dem Brief Augustins ad Consentium hervorgehe, eine größere Evidenz non solum de consequentiis sed etiam de ipsis antecedentibus. Aber eine proprie dicta scientia ist sie auch nicht: Also Theologia est scientia large loquendo.

Die Berücksichtigung der Kritik findet sich auch bei andern Dominikanern. Johannes de Lichtenberg 38 quaestiones qu. 1 (fol. 151 r. 1 ff.) zählt vier Ansichten auf, 1. quod est verissima scientia, 2. quod est verissima scientia non propter lumen fidei, sed propter aliud lumen, quod infunditur theologis, 3. quod est scientia consequentiae, non consequentis, 4. quod nullo modo est scientia. Interessant ist bei der Widerlegung von 3. der Hinweis darauf, daß ein ungläubiger Gelehrter bezüglich der Theologie die scientia consequentiae habe, der gelehrte Gläubige aber etwas darüber hinausgehendes. Sein eigener Lösungsversuch geht sehr umständlich vor. Er sucht fol. 151 r. 2 ff. die Antwort auf vier Fragen 1. quae sint huius scientiae principia, 2. quae sit evidentia principiorum, 3. quae sit evidentia conclusionum, 4. concludetur propositum. 151 v. 1 sagt er nun: Stricte et in suo potissimo esse, sicut accipitur a Commentatore secundo Physicorum, ubi dicit, quod scientia est habitus veridicus conclusionum deductarum ex principiis necessariis et mani-

festis ipsi deducenti ... Sic igitur accipiendo scientiam non est scientia, nec aliae multae scientiae sic sunt ... secundum suum potissimum esse, quale habet solum in scientiis primis scil. mathematicis, ubi principia luminis naturalis sunt magis nota conclusionibus. Heißt aber Wissenschaft ein Wissen ex parte conclusionum, scilicet quod ex aliquibus principiis deducantur, und ex parte principiorum, scilicet quod sunt certitudinaliter accepta vel in se ... vel in superioribus certificatis ..., hoc modo theologia est scientia. Endlich: Si autem accipiatur scientia communiter et proprie et vere, sic est scientia, cum secundum Philosophum primo Metaphysicae signum scientis sit posse docere ... Sed quia deficit in evidentia suorum principiorum ... sic ergo patet, quod (theologia est) scientia vere et proprie dicta, sed non perfecta.

Joannes de Neapoli, Quaestiones disputatae qu. 18: Utrum doctrina sacrae paginae sit scientia proprie dicta, zählt zunächst punctum 1 die verschiedenen Erkenntnisgrade mit ihren Definitionen auf: Opinio, suspicio, existimatio, scientia. Diese definiert er: Est ergo scientia habitus intellectualis respectu conclusionum necessariarum; und zu letzterem erklärt er: Conclusio necessaria supponit praemissa necessaria, ex quibus necessario deducatur. Im punctum 2 weist er die Ansicht zurück, daß die Theologie scientia proprie dicta, weil subalternata scientiae beatorum sei. Er sagt: Verum frater Thomas in disputata quaestione 14 articulo 9 in responsione ad 3 argumentum dicit, quod scientia subalternata non est proprie scientia. Er selber betont, daß wenigstens das quia der Wahrheit einer scientia subalternata in ihr selber erkannt werden muß, wenn auch die Erkenntnis des propter quid der höheren Wissenschaft vorbehalten bleiben darf. Auch die Ansicht, die Theologie sei scientia proprie dicta wegen der rationalen Gottesbeweise oder wegen des von Heinrich v. Gent postulierten lumen medium supernaturale, weist er zurück. Seine Antwort gibt er punctum 3 in etwas komplizierter Weise: Bezüglich der mit der Metaphysik gemeinsam behandelten Probleme ist sie scientia proprie dicta. Bezüglich der andern ist sie secundum se eine Wissenschaft. Denn: habere conclusiones ... necessario deductas ex principiis necessariis, convenit omni doctrinae ex ratione sui obiecti, de quo est; quod autem principia ipsius sint alicui evidentia vel non, convenit ei ratione sui subiecti. Per comparationem ad nos muß ein Unterschied gemacht werden: quantum ad sua principia ist sie 1. quantum ad articulorum possibilitatem eine scientia proprie dicta, weil sie beweist, quod nullus articulus contradictionem aliquam implicat; 2. de articulorum existentia aber gibt es kein Wissen, denn dies schließt in sui ratione die Evidenz ein. Quantum ad suas conclusiones aber ist sie scientia proprie dicta. In fünffacher Weise also kann die Theologie eine Wissenschaft heißen: I° quantum ad ea, quae habet communia cum metaphysica. II° ... secundum se, licet non quoad nos ... III° ... quantum ad notitiam possibilitatis suorum principiorum. IV° ... largo modo, quia multa scit theologus de fidei articulis, quae nescit simplex fidelis. V° ... scientia consequentiarum; scit enim theologus, quod conclusiones theologiae necessario sequuntur ex suis principiis.

Durandus unterscheidet Prol. qu. 1 n. 6—8 die Theologie in drei Habitus: 1. habitus, quo assentimus his, quae in sacra scriptura traduntur, 2. habitus, quo defenduntur et declarantur ea, quae tradunt fides et sacra scriptura, 3. habitus, quo deducuntur aliqua ex articulis fidei. (Vgl. Prol. qu. 5 n. 9, 13, 21) qu. 1 n. 48 zeigt er, daß die Theologie keine spekulativen Wahrheiten deduziert, vielmehr nur die Artikel erklärt. Similiter ex hoc, quod articulus ponit, quod filius Dei est homo, deducitur, quod habeat

veram carnem, non phantasticam, ut ponunt Manichaei. Sed secundum veritatem, ista magis adducuntur ad sustinendum vel declarandum articulum . . . Et eodem modo potest deduci ex hoc, quod filius est verus homo, quod ipse habeat veram carnem. Nec est magna philosophia, immo forte petitio principii. Credo tamen, quod principalius adducatur ad insinuandum intellectum articuli, modo quo dictum est. Practice autem ex articulis multa deducuntur et aliis dictis scripturae. Ebd. n. 53. Et sic remanet adhuc, quod theologia, prout dicit habitum, quomodo deducuntur aliqua ex articulis fidei sive ex uno articulo et quacunque alia propositione assumpta, non est proprie scientia, sed solum large vocando scientiam habitum, quo aliquid concluditur ex veris tamen immanifestis ipsi deducenti. Bezüglich der Subalternation der Theologie macht er folgende Begriffsbestimmungen qu. 7 n. 5 Scientiam subalternari scientiae et unam sub altera collocari 1. secundum rationem universalis et particularis, 2. secundum rem. Letzteres geschieht entweder 1. secundum gradum dignitatis oder 2. secundum dependentiam cognitionis. Letzteres wieder 1. ex parte scibilis, 2. ex parte scientis. Letzteres endlich 1. propter conditionem individui, 2. a conditione status communis. Ex prima conditione (ex parte individui) nullus dicit esse subalternationem. n. 6. Sed ex secunda dicunt quidam, quod potest esse subalternatio, nullam vero rationem habentes, nisi solum palliationem illius opinionis, quae dicit, quod theologia nostra subalternatur scientiae sanctorum illo modo. n. 7. Hoc autem est satis frivole, quia secundum statum communem omnis cognitio intellectiva et scientia dependent in omni homine a cognitione sensitiva. Ergo si talis dependentia causat subalternationem, cognitio intellectiva subalternaretur sensitivae, quod nullus unquam dixit . . . n. 8. Restat ergo, quod illa sola dependentia cognitionis, quae est ex parte scibilis causet subalternationem und zwar 1. sicut pars et totum. So, sagt man, sei die Optik der Geometrie subalterniert, aber mit Unrecht: Non enim subiectum perspectivae est linea colorata, sed visio seu modus videndi. Also auch hiervon gilt: non facit perfectam subalternationem. 2. Sicut causa et effectus. n. 11. Restat ergo, quod fiat subalternatio . . ., quando subiecta duarum scientiarum sunt omnino res diversae . . . ordinantur tamen secundum habitum effectus et causae, maxime finalis et efficientis . . . ut fraenum et equitatio. So ist die Sattlerei der Reitkunst subalterniert. Haec autem subalternatio maxime invenitur in practicis et artibus. n. 12 gibt er die Antwort: Theologia nostra non subalternatur ei (scil. scientiae beatorum) proprie. Denn diese gibt für unsere Theologie nicht das propter quid zum quia, weil es für Gott kein propter quid gibt und weil unsere Theologie für die Geheimnisse, für welche es ein propter quid gibt, für die Inkarnation zum Beispiel, dieses selber findet. Istud tamen propter quid aeque dicit theologia nostra sicut scientia beatorum. qu. 8 n. 5. Theologia non subalternat sibi alias scientias. n. 6. Theologia non subalternatur alicui scientiae humanitus inventae.

Aureolus I Sent. Prol. qu. 1 a. 1 zählt alle bisher gebrachten Lösungen auf und verwirft sie. Im 2. Artikel behandelt er dann die modi procedendi in theologia. 1. Den processus ad conclusionem scitam. Durch diesen wird der habitus metaphysicus erworben; 2. den processus ad conclusionem credendam. Dieser ist vierfach: **a)** Ex una propositione credita et alia necessaria. **b)** Ex ambabus creditis. **c)** Ex una credita et alia probabili. **d)** Ex ambabus probabilibus. Das Resultat aus 2 **a** und **b**: non acquiritur alius habitus nisi fides . . . Conclusio per hunc modum deducta non est nisi explicita ex priori articulo (p. 11). Aus 2 **c** und **d** acquiritur sola opinio (p. 12). qu. 1 a. 3 endlich gibt er die Antwort: 1. Ex . . . studio theologico . . . acquiritur aliquis alius habitus ultra fidem (p. 12). 2. Huiusmodi habitus non est adhaesivus

vel aliquem assensum causans in intellectu respectu credibilium veritatum. So wäre er nur eine opinio, quod omnino dici non potest (p. 13). 3. Huiusmodi habitus est tantummodo declarativus. Denn: ad propositionem, quae vera esse creditur, adducit terminorum explicationem, rationem involventium dissolutionem, exempla et manuductiones rationum probabilium adminicula et inductiones ... Ergo talis habitus erit mere declarativus (p. 14). 4. Habitus, de quo loquimur habet vere rationem sapientiae virtutis intellectualis, de qua Aristoteles sexto Ethicorum capitulo septimo, et est illud lumen et intelligentia, de qua sancti faciunt mentionem (p. 15). Denn jene Weisheit ist nach Aristoteles scientia intellectus et nobilissimorum notitia [1]. Nun gilt aber von der Theologie: Est quidem scientia, uti demonstrat, intellectus, uti declarat principia et defendit ac terminos exponit. Quod autem sit intelligentia et lumen ... apparet ... ex dictis Augustini (p. 16) und nun läßt er eine größere Anzahl Augustinusstellen folgen, wo dieser vom lumen spricht, mit welchem Gott die Gläubigen, welche sich betend mühen, erleuchtet.

Bei der Bekämpfung gegenteiliger Ansichten verwirft er auch diejenige der Vertreter einer Subalternation der Theologie unter die Wissenschaft der Seligen Prol. qu. 1 (p. 7): Scientia licet non possit acquiri in subiecto sine doctore aut propria inventione, non tamen huius acquisitio dat, quod subalternetur scientia discipuli scientiae doctoris.

Eine Subalternation dagegen hatte Aegidius gelehrt I Sent. qu. 1 a. 2 (fol. 4 r. 2): Quidquid supponit principia et non probat, subalternatur ei, a quo supponit. Sed theologia supponit articulos fidei, quos habet quasi principia. Ergo subalternatur scientiae, a qua ista principia supponit ... Subalternabitur igitur theologia divinae scientiae vel scientiae beatorum. Gegenüber den andern Wissenschaften läßt er aber weder ein subalterniertes noch ein subalternierendes Verhältnis gelten. Letzteres nicht, weil (a. 3 fol. 5 r. 1): Nulla scientia accipit principia ab illa.

Ad primum sic proceditur et arguitur, quod theologia sit scientia et hoc primo, quia in multis auctoritatibus sacrae scripturae vocatur scientia proprie dicta. Ergo etc. § Praeterea theologia est nobilissimus habitus. Sed nobilissimi habitus sunt intellectus principiorum et scientia conclusionum. Ergo theologia videtur utrumque includere ... Ergo etc. § Praeterea omnis sapientia est quaedam scientia. Sed theologia est sapientia [2]. Ergo etc. § Ausführung der Maior. Dann § Praeterea saltem videtur, quod sit scientia subalterna, quia scientia subalterna non requirit nisi principia credita, cum accipiat sua principia a superiori scientia. Sed theologia habet principia credita. Ergo etc.

§ Contra, quia scientia proprie dicta resolvit ad principia per se nota ipsi scienti. Sed theologia non resolvit ad principia per se nota ... Ergo etc.

[1] Ethic. Nic. VI 7. 1141a 18 ff.

[2] Alexander, I qu. 1 m. 1 resolutio quaestionis (1): Theologia, quae perficit animam, secundum quod affectum movet ad bonum per principia timoris et amoris proprie et principaliter est sapientia. (2) Theologia est sapientia ut sapientia, philosophia vero prima ... est sapientia ut scientia, ceterae vero scientiae ... sunt scientiae ut scientiae.

Responsio. Ad evidentiam istius quaestionis est sciendum, quod hic per theologiam intelligo habitum, per quem scimus deducere ex principiis creditis per fidem ea, quae ad talia principia sequuntur, et per ea, quae ex fide de Deo credimus, alia concludere. § Hoc praemisso dico, quod theologia non est scientia simpliciter et proprie dicta nec etiam est proprie loquendo scientia subalternata, licet habeat aliquam similitudinem cum ea.

§ Primum probatur sic, quia processus, quo arguitur ex creditis, de quibus non est per se notum, quod dicantur ab illo, qui non potest falsum dicere, non est scientificus. Sed theologia est talis habitus. Ergo etc. Maior patet ex quaestionibus supra positis de scientia communiter dicta. Minor declaratur et primo 10 r. 1 quidem | patet quantum ad hoc, quod theologia procedit ex creditis. Quantum autem ad secundum, scilicet quod non est per se notum ista dici ab illo, qui non potest falsum dicere, probatur, quia istud non potest esse per se notum, nisi ab illo, cui per se notum esset talia dici a Deo. Sed secundum cursum communem fidelium studentium in theologia nec est per se notum ea, quae sunt fidei, dici a Deo, sed tantum est creditum. Ergo etc. Die nähere Ausführung von Maior und Minor betont, daß nur durch die Hl. Schrift und die Autorität der Kirche das dictum esse a Deo bekannt sei und daß dies keine Evidenz gebe.

§ Quantum autem ad secundum, utrum scilicet debeat dici scientia subalterna proprie dicta. Vorauszuschicken ist, daß die scientia subalterna ihre Prinzipien, quantum ad quia est, als per se nota benutzt, quantum ad propter quid est, nur als credita. Et si ipsa argueret ex talibus, in quantum sunt tantum credita, quantum ad propter quid est, non faceret scientiam de conclusionibus sed tantum credulitatem.

§ Modo his duobus suppositis probo duo superius dicta: primum est, quod theologia non est proprie scientia subalterna 10 r. 2 proprie dicta . . ., et hoc probo sic: quia scientia subalterna | in quantum est habitus scientificus reducit ad principia per se nota, quantum ad quia est. Sed theologia non resolvit . . . sed solum ad principia credita. Ergo etc. § Secundum est, quod theologia habet quandam similitudinem cum scientia proprie dicta subalterna, ad cuius evidentiam est sciendum, quod scientia subalterna accipit sua principia ut credita, quantum ad propter quid est, a scientia subalternante, unde sunt consideranda primo, quod ipsa credit, secundo est considerare, quid credit. Die folgenden Zeilen führen diese Ähnlichkeit einzeln aus und stellen dann die Unähnlichkeit fest, welche darin besteht, daß die scientia subalternata

ihre principia bloß quantum ad propter quid est als credita voraussetzt, während die Theologie sie quantum ad quia est voraussetzt, quia ille habitus, cuius principia non habent propter quid, non habet principia sua ut credita propter quid est . . . Sed principia theologiae non habent causam, ut propter quid, sicut eius, quod est, Deum esse trinum et unum, non est aliqua causa fidei . . .
10 v. 1 Et sic patet, | quod theologia non est scientia subalterna proprie dicta, habet tamen aliquam similitudinem cum ea. Unde mihi videtur, quod, quando frater Thomas in aliquo loco dicit, theologiam esse scientiam subalternam, quod non intendit, quod theologia sic sit scientia subalterna, quantum ad hoc, quod scientia subalterna inventa ab homine habet processum scientificum, sed quantum ad hoc, quod habet similitudinem cum ea. Die Ähnlichkeit wird wie oben ausgeführt. Et propter hoc ipse, quando quaerit, utrum fides sit de scitis, de qua quaestione tenet ubique quod sic, quando arguit, quod est scientia subalterna, dicit, quod scientia subalterna, nisi conjungatur scientiae subalternanti in eodem subiecto, non habet propriam rationem scientiae, et hoc intellegendum est, quantum ad propter quid est suorum principiorum. Theologia autem, ut dictum est, et quantum ad propter quid est et quantum ad quia est, habet sua principia ut credita, et ideo non habet rationem scientiae proprie dictae . . . Unde etiam in primo Sententiarum videtur dicere, quod theologia non proprie sed largo modo dicitur scientia subalterna [1].

[1] In I sent. prolog. qu. 1 a. 3 quaestiunc 2. solut. 2 sagt Thomas: Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ista doctrina scientia est ... Ad aliud dicendum, quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem ... Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia, nec habet viam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia. — In III sent. d. 24 a. 2 sol. 2 ad 3: Fides nostra ita se habet ad rationem divinam, qua Deus cognoscit, sicut se habet fides illius, qui supponit principia subalternatae scientiae a scientia subalternante, quae per propriam rationem illa probavit. Unde Apostolus non monet humanam rationem inducere ad probandum fidem sed divinam, ut ostendatur, quod Deus dixit: humanam autem ad defendendum, ut per eam ostendatur, quod ea, quae fides supponit, non sunt impossibilia; non autem ita, quod sufficienter per rationem humanam ea, quae fidei sunt, probari possunt. Et ideo verbum Ricardi intelligendum est de probatione non sufficienti, sed aliquo modo persuadenti. Gemeint ist das auch von Bonaventura (1 Sent. prooem. qu. 2 fundam. 2) zitierte Wort des Rich. a. S. Vict. de Trinitate I c. 4. „Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere.“ Über dieselbe Frage sagt Thomas, Super Boëthium de Trin. qu. 2 a. 2 ad 5: Etiam in scientiis humanitus traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum, quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis sicut in scientiis subalter-

§ Ad primum ergo in oppositum dicendum, quod in illis auctoritatibus sacrae scripturae accipitur scientia largo modo dicta pro quacunque notitia certa, dum modo sit certa certitudine adhaesionis.

§ Ad secundum dicendum, quod theologia est nobilissimus habitus quantum ad obiectum, de quo est . . . et quantum ad finem . . . Sed quantum ad modum suae evidentiae non est nobilissimus habitus. Nobilitas autem, quam habet scientia per comparationem ad alios habitus non evidentes, non est propter obiectum sed propter modum suae evidentiae, et idem dicendum est de intellectu, qui est habitus principiorum per se notorum.

§ Ad tertium dicendum, quod sicut theologia dicitur scientia largo modo dicta, ita etiam largo modo dicitur sapientia, quae tractat de altissimis causis et de altissimis entibus. Quod autem 10 v. 2 dicitur, quod sapientis est ordinare, dico, | quod non solum pertinet ad sapientiam, quae est habitus evidens, ordinare, sed etiam ad sapientiam large dictam, quae est habitus creditus, cuiusmodi est theologia, quia per ea, quae credit de superioribus, ordinat inferiora. Quod autem dicitur, quod theologia regulat alias scientias, dicendum, quod non regulat eas dando eis evidentiam, sed [a], habens ipsam vel fidem, utitur ea vel fide ut regula respuendi omnia illa, quae in illis scientiis essent contraria huic scientiae vel fidei.

§ Ad quartum patet ex dictis in principali conclusione . . .
§ Utrum autem theologia subalternetur alicui aliae scientiae vel subalternat sibi alias, infra patebit.

Articulus 8.

Utrum theologia habeat, quod sit scientia, ab aliquo superaddito fidei.

Hierüber im selben Sinne auch: In quatuor sententiarum libros I, qu. 1, pag. 3, 1 B.

---

[a] si.

natis . . . Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae, ad cognitionem divinam . . . De verit. qu. 14 a. 9 ad 3 spricht er sich genauer aus: Ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius, qui habet scientiam subalternantem; nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his, quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur; et sic fidelis potest dici habere scientiam de his, quae concluduntur ex articulis fidei. Endlich Summa I qu. 1 a. 2: Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Scholion.

Heinrich von Gents Summa beginnt mit einer der ausführlichsten Wissenschaftslehren, die uns aus der Hochscholastik erhalten sind. Artikel VI stellt als quaestio 1 (fol. 42 r.) die Frage: Utrum theologia sit scientia, und unterscheidet in der Antwort (42 v.) die scientia large dicta als „quaelibet notitia certa veritatis" von der scientia stricte dicta als „solummodo (scientia) eorum, quorum veritas intellectui ex rei evidentia apparet, ut intellectus in ea sibi ipsi sit testis et certitudinem ex eo, quod videt, habet ... Et scientia sic dicta distinguitur a fide et omni notitia eorum, quae fide tenentur in quantum huiusmodi ... Sed intellectus talis dupliciter potest haberi, et secundum hoc scientia proprie dicta est duplex: Uno modo haberi potest vi naturalis rationis operantis modo naturali illustratione solius luminis naturalis (welches nach anderen Stellen das lumen intellectus agentis ist, vgl. de Wulf 176 A. 2 mit Beleg aus S. theol. qu. 5 n. 5), aut cum divina illustratione generali, de qua dictum est supra. (Über diese divina illustratio generalis oder communis, in deren Licht der Menschenverstand die veritates rerum näherhin die ontologische Ursache der Erkennbarkeit der Dinge schaut, vgl. de Wulf 177—189.) Alio modo vi naturalis rationis operantis modo supernaturali illustratione speciali luminis supernaturalis. Primo modo habetur intellectus de rebus naturalibus in scientiis philosophicis, secundo autem modo habetur de rebus supernaturalibus in ista scientia et hoc, inquantum credibilia sunt intelligibilia quaedam in potentia vel iam intellecta, ut infra videbitur. Nach langen Abhandlungen über die causa formalis und finalis, wobei qu. 2 (fol. 44 r.) die Theologie als Weisheit bezeichnet wird (theologia vere et proprie debet dici sapientia super omnes scientias humanas, non obstante, quod minorem habet evidentiam de suo scibili, quam scientiae philosophicae de suo), folgt bei Besprechung des modus addiscendi in theologia art. XIII qu. 2 (fol. 91 r.) die Frage: utrum haec scientia possit disci ab homine sine speciali illustratione divina. Die Frage wird mit Berufung auf Augustinus ad Consentium ep. 120 alias 222 (PL. 33, 452—462) verneint. Die qu. 4 lautet: Utrum ad eam discendam sufficiat lumen fidei, und die Antwort (92 v.): Zum Zwecke, ut veritati credibilium assentiat, genügt das lumen fidei; zu dem Zwecke aber, ut veritatem credibilium piis opitulari et contra impios ab omni falsitate defensare sciat ... (93 r.) requiritur illustratio aliqua superior illustratione fidei, quia hoc modo sciuntur non solum credendo, sed et credita intelligendo, ut infra videbitur ... Die qu. 5 frägt, utrum requiratur lumen gratiae gratum facientis, und antwortet, nein, zum bloßen erkennen und verteidigen, nicht, wohl aber, um „affectu assentire" zu können. qu. 6 (94 r.—95 v.) beantwortet die Frage: Utrum addiscens hanc scientiam acquirit aliam notitiam eius super notitiam fidei, mit den Worten (94 r.): Dicendum ad hoc, quod sicut in disciplinis circa idem triplex est modus cognoscendi discipulo possibilis, unus, quo credit dictis magistri, ... alius ex aspectu corporali, ... tertius ex ratione sola, ... consimiliter notitia eorum, quae sunt fidei in hac scientia, ... unus, qui est solius fidei ..., alius est ex rei creditae apparentia ... in patria, tertius modus est medius, quo cognoscuntur credita ... ex rationis evidentia. Zur Begründung: Cognoscendo naturas terminorum credibilium, ut patris et filii et spiritus sancti in divinis, per intellectus investigationem, adiutorio luminis supernaturalis et divinae illustrationis specialis potest ei (fol. 94 v.) notum fieri, quia spiritus sanctus procedit a patre et filio et non a patre solo, et sic de ceteris. Vgl. auch die Texte in den Anmerkungen zu diesem Artikel S. 43* und 45*.

Die Bestreitung des lumen speciale theologiae des Heinrich von Gent bewegt sich bei Duns Scotus in zwei Gedankengängen. Ox. 3 dist. 24 qu. un. n. 7: Wenn nach Heinrich zur Erforschung des Schriftsinnes und zum Schließen daraus auf weiteres ein spezielles Licht erforderlich ist, während zum Verständnis des Geglaubten das Glaubenslicht genügt, so ist das widerspruchsvoll. Denn die Meinung eines Autors aus der Hl. Schrift, z. B. den Briefen Pauli, zu erheben und daraus Schlüsse zu ziehen, vermag auch ein Jude; nur glaubt dieser dem Paulus nicht, sondern hält das von Paulus Gegebene für Meinung und zieht daraus eine conclusionem opinatam, während der Christ der Lehre Pauli glaubend zustimmt und eine geglaubte Konklusion daraus zieht. Wenn man aber gerade für das Verständnis des Geglaubten neben dem Glaubenslicht kein anderes Licht braucht, so noch weniger für das, was der Jude ebensogut kann als der Christ. Somit ist dieses Licht überhaupt nicht nötig. In n. 8 bestreitet er Heinrichs Ansicht über das Zusammenbestehen von Wissen im Licht der speziellen Erleuchtung und Glauben im Glaubenslicht mit der Begründung, daß Wissen als Erkennen aus Evidenz und Glauben als Erkennen ohne Evidenz sich nicht vertragen, wenn auch Glauben und Wissen, wie die Gegner betonen, bezüglich der firma adhaesio und certitudo übereinstimmen. In n. 10 zeigt er, daß nach Heinrich das Wissen vom Glauben abhängig ist. Aber da der Glaube vom Willen abhängt, das Wissen jedoch nicht, so ist die Unmöglichkeit der Heinrichschen Lehre klar. In n. 11 bekämpft er die Ansicht des Heinrich, daß jenes Licht Erfassung der Termini der Prinzipien gibt. Wenn das der Fall wäre, so würden ja die Prinzipien, welche doch die articuli fidei sind, aus Evidenz der Termini gewiß, wodurch der Glaube vernichtet würde. Wenn endlich Heinrich sagt, dieses Licht sei selber kein Gegenstand der Erkenntnis (vgl. Summa I a. 1 qu. 3 (fol. 8 v.): Utrum homo cognoscat lucem divinam, qua cognoscit alia? Antwort: Absolute dicendum est, quod sic alia facit videri, ut in se non videatur nec simpliciter, nec distinctive), sondern werde nur von denen erfaßt, die es erhalten, so erwidert Duns Scotus in n. 12, daß es nach Aristoteles ungereimt sei, daß wir ein Licht hätten, von dem wir gar nichts wissen. Und wann wird denn dieses Licht eingegossen? In der Taufe? Dann kann der Getaufte ohne Lehrer die ganze Theologie finden. Oder wenn einer anfängt zu studieren? Dann ist es nicht mehr wunderbar, und dann unterscheiden sich Propheten und Apostel nicht mehr von den Theologen. Oder wird es eingegossen, wann Gott will? Dann plagen wir uns unnütz mit Studium und säßen besser in der Kirche und beteten um dieses Licht. (Siehe hierüber Minges (88—92)).

Godofredus de Fontibus und mit ihm die Dominikaner, sein Abbreviator Hervaeus und sein Gegner Bernardus Claramonensis bekämpfen gleicherweise das lumen theologiae. In der größeren Ausgabe der Quodlibeta sagt G. quodl. 8 arg. 7 concl. 6 (fol. 122 v. 2 s.), daß lumen fidei und lumen naturalis intellectus zusammenwirken zum Zustandekommen der Theologie. Das lumen theologiae anzunehmen ist überflüssig: quia non acquiritur notitia tam diversa nec tam clara, ad quam haec non sufficiant . . . (fol. 123 r. 1 Mitte) licet quaedam motiones actuales et speciales possunt fieri a Deo diversimode et in diversis per quas etiam unus alio perfectius proficere potest. Ebd. concl. 8 (123 v. 1) sagt er, daß wenn dies Licht existierte, es in der Taufe eingegossen werden müsse: quia sicut in naturali conceptione dantur principia, quae ad naturalem perfectionem sufficiunt, . . . ita videtur, quod in generatione spirituali Deus det homini ea, quae ad suam perfectionem communem spiritualem et supernaturalem sufficiunt. In der von Hervaeus gekürzten Ausgabe verwirft er das lumen theologiae quodl. 5 qu. 19 (fol. 54

r. 2) und quodl. 4 qu. 7 (fol. 38 v. 1). Bernardus bemerkt dazu in seiner an die gekürzte Ausgabe sich anschließenden Impugnatio zu quodl. 4 qu. 7 (fol. 349 v. 2): Eos autem, qui ponunt, bene reprobat . . . Hervaeus behandelt dieselbe Frage In I sent. qu. 1, wo er (p. 3, 2) die Widerlegung auf dem Grundsatz aufbaut, daß die necessitas habendi auctoritatem durch die scientia aufgehoben werde, und auf dem Dilemma: Istud lumen aut facit evidentiam talem de re, quod sufficit ad assentiendum sine aliqua auctoritate, aut non. Si sic, habetur propositum . . . Si non, ergo istud lumen superfluit. Auch Johannes de Lichtenberg 38 Quaestiones, qu. 1 fol. 151 r. 1 bestreitet das lumen theologiae: quia non est altius lumen in hac vita quam lumen fidei . . . Constat . . . quod beatus Dionysius theologus magnus fuit et tamen sine velaminibus, quod ad aenigma spectat, non intellexit. Praeterea stat, quod, si simplex fidelis se exercitaret in theologia, fieret theologus et tamen de illo lumine nihil experiatur. Praeterea alii magistri in theologia aeque magis contradicunt illi opinioni vel maiores nihil de isto lumine sentientes . . . Johannes de Neapoli qu. 17 punctum 2 (151, 1) argumentiert aus einem Analogon: Non minus distat rusticus gentilis a magno doctore philosopho in notitia rerum naturalium, quam distat doctor theologus a simplici fideli in notitia divinorum. Der Philosoph hat kein novum lumen a lumine intellectus agentis, also auch dementsprechend der Theolog keines gegenüber dem lumen fidei. (151, 2): Ad acquirendum habitum theologiae . . . sufficiunt principia naturaliter nota et articuli fidei et lumen intellectus agentis et lumen fidei, ut docet ipsa experientia. (152, 1). Gegen die Lehre des Henricus von der Vereinbarkeit des lumen theologiae mit dem Glauben: Opposita non possunt esse in eodem. Sed fides, quae includit inevidentiam opponitur intelligentiae, quae includit evidentiam. Durandus In prolog. qu. 2 n. 5 gibt als Widerlegungsgrund: Nullus inter viatores adhuc inventus est, qui credibilia resolverit vel resolvere potuerit ad per se nota. Ergo nullus adhuc fuit illuminatus in tantum, quod habuerit scientiam de credibilibus. Aureolus widmet der Frage eine lange Abhandlung In prolog. Prooem. (18, 1 – 31, 2). Möglich ist es nach ihm, daß Gott ein Licht verleihe, wodurch die theologischen Begriffe (Gott, Trinität etc.) klarer verstanden, nicht aber ihr gegenseitiges Zusammenhängen völlig eingesehen wird (non tamen inhaerentia terminorum videatur); möglich auch, daß er durch ein besonderes Licht einen Menschen die conceptus proprii, die eigentlichen Begriffe über Gott und Trinität, nicht nur die uns Erdenpilgern möglichen (qui quidem non sunt proprii et distincti conceptus) einsehen läßt und auf Grund dieser Begriffe ihre gegenseitige Inhaerentia. Aber Heinrich will, daß durch ein lumen speciale dem Theologen die Inhaerenz dieser Termini einsichtlich werde, obwohl er nur die in via möglichen Begriffe von ihnen hat, und das ist unmöglich (p. 21). Er weist die Annahme des Doctor solemnis durch den Hinweis auf die Geschichte zurück; denn weder Maria noch die Apostel und Kirchenlehrer hatten dies Licht: Si habuissent, utique nobis in libris suis de credibilibus scientiam tradidissent, quod non experimur. Nec etiam datur magistris in theologia, nam interrogatus quilibet quantumcunque excellens in morte non dicit se scientiam de credibilibus habere, sed sufficit sibi credere (p. 20); ferner: tale lumen non potest stare cum fide, . . . auferret meritum eius; und: cum fides includat obscuritatem et aenigma, . . . lumen autem illud includeret apparentiam et faceret evidentiam. Johannes Bachonus bespricht die Frage als Dubium zu qu. 2 a. 3 (fol. 7 r. 2): Potest dubitari de ista cognitione, quae ponitur haberi per lumen scientiale altius lumine fidei secundum Henricum. An ibi lumen illud requiratur ex parte obiecti. Dicunt quidam quod non. fol. 7 v. 1. Contra: Articuli fidei, ut obiective relucent

in lumine fidei, sunt solum evidentes et scibiles in potentia intellectui viatoris; ut autem relucent in illo lumine scientiali, sunt evidentes et scibiles in actu. Sed ad transferendum de potentia ad actum, ut frequenter dictum est, requiritur lumen ex parte obiecti, ut moveat intellectum viatoris. Am Rande folgt jetzt: Vera responsio. Im Text: Sed intellige, quod illud lumen, quod debet esse sic altius lumine fidei, quod dicitur extrahere illa, quae relucent in lumine fidei obiective, a potentia ad actum, debet esse supernaturale. Quod dico propter aliquos dicentes, quod, postquam aliquid est cognitum in lumine fidei, in lumine naturali possunt multa deduci sine aliquo lumine supernaturali. Folgt ein Beispiel. Dann: Sed istud non valet. Folgt der Beweis, daß das Licht übernatürlich sein muß: Quia extrahens aliquid de potentia in actum, quando illud fuerit in potentia secundum esse supernaturale, necessario oportet, quod extrahens sit aliquid supernaturale. In dem Articulus tertius der quaestio tertia prol. fol. 12 r. 1, wo er die Frage nach dem subiectum theologiae bespricht, sagt er: Respondeo quod secundum aliquos doctores aliquod lumen scientiale ponitur — et ideo loquor generaliter —, et etiam posito, quod solum lumen fidei poneretur (!) in ista scientia, ... ideo dico, quod (Deus) est subiectum hic ut cognoscibilis ex sacra scriptura, non autem dico, quod ut credibilis. Ich gebe die Texte so ausführlich, wegen der nicht ganz korrekten Darstellung bei Werner (32 ff.): „Mit der schärferen Betonung des supranaturalen Inhaltes der Theologie hängt bei Baconthorp zusammen, daß er sich die Schaffung der theologischen Erkenntnis im Lichte übernatürlicher Erleuchtung zustande kommend denkt. Dieses übernatürliche Licht ist kein anderes, als jenes des Glaubens (Prol. qu. 2 a. 3), welches für die Erkenntnis der in der Hl. Schrift niedergelegten Offenbarungen dieselbe Bedeutung hat, wie das Licht des intellectus agens für die Erkenntnis der in der sichtbaren Wirklichkeit realisierten kreativen Gedanken Gottes.“ Ebenso 37: Durandus ist mit Baconthorp darüber einig, daß es kein vom Glaubenslicht verschiedenes und demselben übergeordnetes Licht gebe, kraft dessen der Glaubensinhalt der Theologie sich zur Wissenschaft gestalten ließe.

Ad secundum sic proceditur et arguitur, quod theologia, supposito quodam alio lumine a fide sit scientia proprie dicta, quia verisimile est, quod Deus sic provideat ecclesiae suae, quod habeat aliquos illuminatos ultra communem statum fidelium ad defendendam fidem. Sed tale lumen, quo tales sunt illuminati, non potest esse nisi lumen scientificum. Ergo etc. § Praeterea non plus repugnat obscuritas fidei scientiae quam obscuritas phantasmatis ... Ergo etc. § Praeterea non plus repugnat evidens et inevidens de eodem quam obscurum et clarum secundum idem de eodem ... | § Praeterea ille habitus, quo non pollent, qui pollent fide plurimi, non videtur inniti soli lumini fidei. Sed theologia est talis habitus. Ergo etc. Probatio minoris per Augustinum, qui dicit, quarto de trinitate, quod plurimi non pollent ista scientia, qui tamen pollent fide plurimi [1]. Praeterea tam Augustinus quam alii sancti videntur dicere hanc sententiam, quod non suf-

11 r. 1

[1] Augustinus, de trin. 14, 1 n. 3 (PL. 42, 103 f.): Qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum.

ficit solum, quod aliquis laboret ad credendum ea, quae traduntur in sacra scriptura, sed etiam debet niti ad intelligendum ea, quae credit. Sed hoc non esset, nisi esset aliquod lumen, quo intelligimus ea, quae traduntur in sacra scriptura super lumen, quo ea credimus. Ergo etc.

Contra. Nullus habitus est scientificus, nisi resolvat ad per se nota, quibus ex sua evidentia intellectus non potest non assentire. Sed nullus secundum statum praesentis vitae experitur se ea, quae traduntur in theologia, ad talia principia resolvere. Ergo etc.

Responsio. Circa istam quaestionem primo ponam positionem, quam credo non esse veram, secundo ponam illam, quam credo esse veram.

Quantum ad primum. Die fragliche Positio ist die des Heinrich von Gent, den aber Hervaeus nicht nennt, und lautet: est quoddam lumen supernaturale, praeter lumen fidei, quod infunditur a Deo quibusdam perfectis viris, in quo fiunt omnes[a] evidentes articuli fidei, quantum sufficit ad scientiam proprie dictam, licet non faciat tantam evidentiam, quantum facit lumen beatorum. Et dicunt, quod cum tali lumine potest stare obscuritas fidei[1]. | Zur Stütze dieser Ansicht scheiden sie eine evidentia intelligentiae und evidentia visionis und behaupten, daß nur die letztere der Glaubenseinsicht widerstreite. Und wenn man ihnen mit dem öfter erwähnten Analogon opinio und fides, fides und scientia kommt, sagen sie fides und opinio sind Gegensätze, aber fides und scientia sind nur contraria remissa, und die können zusammen bestehen.

11 r. 2

11 r. 2 Mitte

Modo ponendae sunt rationes contra istam sententiam: Ein lumen scientificum verträgt sich nicht mit der Notwendigkeit, eine Autorität zu haben[2]. Dies ginge nur, wie oft

a omnis.

[1] Henricus, Summa a. 13 qu. 7 (fol. 95 v.) Utrum: cum illa ulteriori scientia stet notitia fidei. Er bejaht (fol. 96 r.) die Frage, nachdem er vorher seinen Gegnern entgegengehalten, daß sie nicht zu scheiden verstünden zwischen intellectus und visio. Das intelligere per visionem verträgt sich nicht mit der fides, vielmehr gilt hier: fidem evacuat. Sed loquendo de intellectu proprie dicto . . . non est verum, quin simul de eodem aliquis possit habere fidem et intellectum, quia talis intellectus non est omnino perspicuus et clarus, propter quod secum compatitur aliquam fidei obscuritatem, et ideo non omnino fidem evacuat, quia non tollit ei rationem sui obiecti. Potest enim talem intellectum et fidem homo habere de eodem, creditum intelligendo ex ratione veridica cum divinae illustrationis adiutorio. Unde Augustinus ad Consentium [ep. 120, alias 222, n. 2 (PL. 33, 453)]: „Ea quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias."

[2] Ebenso Hervaeus, I sent. qu. 1 pag. 3, 2 B: Necessitas habendi auctoritatem non stat cum scientia und 3, 2 D: Istud lumen aut facit evidentiam

schon gesagt, wo die Einsicht in die Unfehlbarkeit der Autorität und in die Tatsache, daß die unfehlbare Autorität gesprochen hat, vorhanden wäre. Aber ein Licht, das die Sache in sich evident macht, braucht keine Autorität für die Sache mehr. Wird ausführlich gezeigt.

11 v. 2 letztes Drittel

Nec secundo modo potest hoc stare. Quia habitus alicuius complexi non dependet ab habitu alterius complexi, nisi sicut habitus conclusionis dependet ab habitu principiorum vel praemissarum. So aber kann jenes Licht nicht abhängen, weil es ja mehr Evidenz geben soll, als das Glaubenslicht, also verträgt es sich nicht mit dem Glauben.

12 r. 1

Nicht einmal das Verdienst des Glaubens bleibt, weil das Licht Einsicht schafft, also die Schwierigkeit der Zustimmung nimmt.

§ Nunc restat ostendere, quod eorum defensiones non valent. Et arguo primo contra illam distinctionem, quam faciunt de evidentia visionis et intelligentiae. Wenn visio hier das körperliche oder geistige Anschauen bedeutet, dann muß nach ihnen auch für jede philosophische Wissenschaft die Notwendigkeit des Glaubens bestehen, was evident falsch ist. Wenn sie aber unter visio die notitia evidens principiorum verstehen, so verschwindet ihr gemachter Unterschied.

12 r. 2

§ . . . Quod fides et opinio opponuntur contradictorie, . . . est manifeste falsum . . . quia altera pars contradictionis semper dicit puram negationem, was hier nicht der Fall ist, denn das non firmiter adhaerere der opinio leugnet nicht das adhaerere der fides, sondern leugnet nur die firmitas. Wenn sie aber sagen, contraria remissa könnten zusammen bestehen, so ist das nur möglich, wenn sie dann, wie weiß und schwarz gemischt grau ergeben, so ein medium ergeben. Dann hätte aber ein solcher, bei welchem fides und scientia als contraria remissa in diesem Sinne bestehen, weder fides noch scientia mehr, sondern ein Medium: tunc ille, in quo dicitur esse fides et scientia primo modo, non habet fidem neque scientiam formaliter . . . Wenn sie es aber anders meinen, dann

12 v. 2

ist zu sagen: Opposita non stant simul in eodem manente oppositione. Die Ausführung füllt 12 v. 1 bis zur Mitte. Dann folgt

§ Ad primum ergo in oppositum dicendum, quod semper in ecclesia sunt aliqui illuminati ultra alios, non accipiendo aliquod aliud lumen praeter lumen fidei, vel praeter lumen, quod est donum sapientiae, quod datur omni existenti in caritate, cum sit unum de quinque donis, quae simul cum caritate dantur, ut dicit apostolus

talem de re, quod sufficit ad assentiendum sine aliqua auctoritate, aut non. Si sic, habetur propositum . . . si non, ergo istud lumen superfluit.

ad[a]. Dieses Weisheitslicht gibt keine Einsicht (Evidentiam), sonst hätte jeder Gläubige die Evidentia dessen, was er glaubt. Das „Erleuchtet" sein muß also largo modo genommen werden, pro quoquo modo acquisito per exercitium studii, qui quidem habitus, sicut potest haberi per exercitium studii, ita potest haberi per infusionem a Deo, . . . qui quidem habitus non facit evidentiam, sed facit vel aliquam explicationem articulorum fidei ostendendo, quid ex eis sequitur, vel facit aliquam manuductionem ex cognitis naturaliter ad persuadendum, illa, quae sunt fidei, esse probabilia et ad 12 v. 2 defendendum et ostendendum fidem | habere probabilitatem contra eam impugnantes.

§ Ad secundum dicunt quidam . . . Er weist eine verunglückte Widerlegung ab, wonach das zweite Argument nicht ziehe, weil phantasma und scientia in verschiedenen Potenzen, fides und scientia aber in derselben Potenz seien. Denn das Argument hebt darauf ab: quod sicut scientia, quae certa est, dependet tamen a phantasmate, quod est incertum, ita et illud lumen, quod est evidens, dependet a fide, licet sit inevidens . . . § Et ideo est aliter ad rationem dicendum: Die scientia hängt nicht vom Ungewissen in der Vorstellungs- und Erfahrungswelt ab, sondern nur vom Gewissen darin. Nam quaedam sunt nobis per sensus et phantasmata infallibiliter cognita, puta aliquid quantum esse vel aliquid album esse vel aliquod aliud tale et ex istis in virtute intellectus agentis facientis cognitionem de rationibus rerum in universali, rectificamus nos ipsos in illis in quibus fallit sensus. § Sic autem non est de fide respectu cuiuscunque luminis, quia nullam evidentiam facit fides de quocunque, nec per fidem potest haberi evidentia de quocunque, per quod alia fiant evidentia, et ideo non est simile.

§ Ad tertium dicendum . . . Die Gegner hatten behauptet, in der visio Dei bestände Klarheit und Dunkelheit nebeneinander. Diesen Satz widerlegt Hervaeus und damit fällt auch das Argument.

§ Ad quartum dicendum, quod ista ratio non concludit, 13 r. 1 quod praeter lumen fidei sit aliud lumen infusum, sed | concludit solum, quod theologia est alius habitus a fide scilicet habitus exquisitus per exercitium studii, quo habitu pollent exercitati in studio, quo non pollent simplices fideles non exercitati[1].

[a] Eine Paulusstelle, welche fünf mit der Liebe eingegossene Gaben aufzählt, worunter die Weisheit wäre, gibt es nicht. Vielleicht denkt Hervaeus an Col 1, 9 u. 2, 2 f.

[1] Hier tritt der Gegensatz zwischen Heinrich von Gent und seinen Bestreitern am schärfsten zutage. Vgl. Henricus, Summa a. 13 qu. 6 (fol. 94 v.). Utrum discens acquirat aliquam notitiam eius super notitiam fidei.

§ Ad quintum dicendum . . . Die Heiligen reden hier nicht von einer Evidenz der Glaubensgeheimnisse, die wir erwerben sollen, sondern von jener Einsicht, die Hervaeus schon vorhin beschrieben hat, in die Zusammenhänge, Konklusionen, Verteidigungsmittel der Glaubensartikel und dgl.

Articulus 9.

Utrum theologia dicat habitum differentem realiter ab habitu fidei.

Ad tertiam sic proceditur et arguitur, quod theologia non dicat habitum distinctum realiter a habitu fidei, quia omnis habitus faciens tantum credere est habitus fidei; sed secundum statum viae non habemus alium actum de his, de quibus tractat theologia, nisi tantum credere. Ergo etc. § Praeterea: Si theologia distingueretur a fide, distingueretur ab ea sicut habitus conclusionis a habitu principiorum. Sed illo modo theologia non potest distingui a fide. Ergo etc. Der Untersatz wird bewiesen, weil die Theologie nur erklärt, explicat, nicht aber erschließt, concludit.

13 r. 2 Contra: Quia illa, quae sunt eadem realiter, unum non habetur sine alio. Sed fides potest haberi et habetur a multis sine theologia . . . Ergo etc.

Responsio: Ad istam quaestionem respondent quidam[a] per distinctionem Augustini, quod est triplex theologia: quaedam est, quae est notitia eorum, quae ponuntur in canone, et ista, ut dicunt, non distinguitur realiter a fide. Alia est theologia, vermöge deren einer das simpliciter in der Schrift gegebene erschließt. Tertio modo dicitur Theologia, die Kunst, aus dem natürlichen Wissensbereich Stützen für die Wahrscheinlichkeit der Glaubensartikel zu schaffen[1]. Diese beiden letztgenannten

[a] quidem

Und die Antwort: Cognoscendo naturas terminorum credibilium ut Patris et Filii et Spiritus sancti in divinis per intellectus investigationem adiutorio luminis supernaturalis et divinae illustrationis specialis, potest ei notum fieri, quia spiritus sanctus procedit a patre et filio et non a patre solo, et sic de ceteris, quae sunt huius scientiae propria et ad fidem pertinentia . . . Unde ad talem intellectum promerendum, primum credendum est auctoritati sacrae scripturae, deinde studio sacrae scripturae diligenti investigatione insistendum ad hoc, quod creditum est intelligendum assistente nobis supernaturali illustratione, quae nobis nunquam deest in cognoscendis supernaturalibus, . . . si faciamus, quod in nobis est, et ad eius susceptionem praeparemus.

[1] Augustinus sagt de trinitate XIV, c. 1 n. 3 (PL. 42, 1037) in Fortsetzung der oben Scholion zu a. 7 angeführten Worte: Aliud est enim scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam

unterscheiden sich realiter vom Glauben. § Ista autem positio videtur mihi deficere in duobus 1. weil auch die Schrift selber schon Conclusionen macht, wie wenn Paulus aus der Auferstehung Christi die allgemeine Auferstehung erschließt. Also gehören auch schon Conclusionen zum bloßen Glaubensgebiet. 2. Die Unterscheigung zwischen der zweiten und dritten Theologie verkennt, daß die
12 v. 2 dritte nur eine Art Annexus zur zweiten eigentlichen ist. Iste habitus non debet dici theologia proprie dicta, sed est quidam **habitus annexus theologiae proprie dictae.**

13 v. 2 Mitte **§ Ad quaestionem . . . dicendum, quod fides potest accipi** duobus modis. Uno modo im weiteren Sinne, so daß wir mittelst derselben die unmittelbare Offenbarung und die abgeleitete glauben, und so schließt der Glaube die Theologie ein. Alio modo potest accipi fides magis stricte pro habitu, quo assentimus alicui revelato absolute non ut deducto ex alio, et theologia pro habitu faciliter assentiendi [a] alicui credito deducto ex tali auctoritate et sic theologia et fides dicunt distinctos habitus realiter . . . Dies wird
14 r. 1 weiter ausgeführt. Dann folgt: | § Et sic videtur mihi, quod theologia nihil aliud est, quam quidam habitus creditivus **discursivus faciens fidem de his, quae virtualiter et implicite in fidei articulis continentur propter credulitatem primorum creditorum, quae sunt fidei articuli, in** quo distinguitur a fide et scientia. Et cum eis convenit, quia in hoc, quod est habitus creditivus convenit cum fide et distinguitur **a scientia, quae est habitus evidens. In hoc autem, quod est** habitus discursivus, differt a fide, quae non est habitus discursivus, **et convenit cum scientia, quae est [b] habitus discursivus [1].**

§ His visis est ulterius sciendum, quod licet theologia large accepta pro consideratione tradita de divinis a doctoribus, **sive utendo auctoritatibus sanctorum, sive utendo auctoritatibus** philosophorum et etiam manuductione aliquarum rationum persuasi-

a assentire. b + sibi

beatam, quae non nisi aeterna est; aliud autem scire, quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur, quam proprio appelare vocabulo scientiam videtur Apostolus.

[1] Im selben Sinne gibt Hervaeus die Antwort I sent. qu. 1, pag. 5, 1 D—5, 2 A: Theologia proprie non est scientia simpliciter dicta nec scientia subalterna, sed large loquendo dicitur scientia et magis dicitur scientia subalternata quam alia. Grund: Ille qui habet habitum theologiae ultra simplices fideles, scit, quomodo exponendae sunt auctoritates sacrae scripturae et quomodo ea, quae videantur repugnare, non repugnant, et habet scientiam certam de consequentiis, quae ibi fiunt . . . et habet etiam aliquam evidentiam non scientificam sed manuductivam ex aliqua similitudine creaturarum de antecedente et consequente, quae sunt in theologia.

varum, posset dici theologia, tamen videtur mihi, quod ad theologiam proprie dictam non pertinent articula sumpta ex qualibet auctoritate humana nec argumenta sumpta ex quacunque humana persuasione, sed solum videtur mihi. quod ad theologiam proprie dictam pertinent rationes sumptae ex auctoritate divina nobis in sacra scriptura a Deo revelata vel tradita, per quas aliquid concluditur de Deo secundum rationem formalem, secundum quam est subiectum in theologia, quaecunque sint illa. Er stützt dies durch den Vergleich der Theologie mit der philosophia naturalis und wiederholt dann ausführlich, daß die rationale Apologetik nur ein Annexus zur Theologie sei, da sie mit natürlichen Argumenten arbeitet und nur zur opinio führt: quia facit de naturalibus opinionem.

14 r. 1 unten

14 r. 2 zweites Drittel

Ad primum ergo in oppositum. Die Widerlegung, die er bringt, ist aus dem Gesagten selbstverständlich und kann hier wegbleiben. Ad secundum dicendum, quod minor est falsa, was nach dem Vorhergehenden ebenfalls sich erübrigt.

2. De subalternatione Theologiae.

Hierüber auch im selben Sinne: In quatuor sententiarum libros I, qu. 6, pag. 14–18. Utrum theologia subalternetur alicui scientiae.

Deinde quaeritur de subalternatione theologiae et circa hoc quaeruntur tria: Primum est, utrum theologia subalternetur scientiae beatorum. Secundum est, utrum subalternetur alicui scientiae humaniter inventae. Tertium est, utrum ipsa subalternet sibi alias scientias humaniter inventas.

14 v. 1

Articulus 10.

Utrum theologia subalternetur scientiae beatorum.

Hierüber auch in der vorerwähnten qu. 6 des Sentenzenkommentars pag. 15, 2 A. Erste Unterfrage: Utrum theologia subalternetur scientiae beatorum. Beantwortung wie hier.

Ad primum sic proceditur et arguitur, quod theologia non subalternetur scientiae beatorum, quia scientia subalternans dicit propter quid de his, de quibus scientia subalternata dicit quia. Dies trifft bei der Wissenschaft der Seligen nicht zu. Also. Item: Theologia nostra et scientia beatorum non differunt nisi sicut clarum et obscurum. Sed non oportet, quod cognitio obscura subalternetur cognitioni clarae semper. Alioquin oporteret cognitionem notitiae sive visionem subalternari visioni aquilae . . . Item: Subiectum scientiae subalternatae se habet ad subiectum scientiae

subalternantis sicut contrahens ad contractum, sicut patet in geometria et perspectiva, quarum una considerat de linea secundum se et absolute, geometria scilicet, alia vero considerat de linea contracta, quia de linea usuali, ut perspectiva. Theologie und Visio beatorum aber handeln vom selben Subjekt sub eadem formali ratione. Also. Item scientia subalternans et scientia subalternata stant simul in eodem subiecto . . . Theologie und visio aber nicht, Also.

In contrarium est, quia illi habitus, quorum unus dependet ab alio, videntur subalternari. Sed fides et theologia nostra dependent a scientia beatorum, quia nihil possumus scire de his, quae sunt fidei et theologiae nostrae, nisi per revelationem factam a Deo vel a beatis. Ergo etc.

Responsio: Ad evidentiam istius quaestionis primo intendo exponere, quid est dictu unam scientiam subalternari alteri Secundo intendo distinguere de duplici modo subalternationis Tertio dicam ad quaestionem.

Quantum ad primum . . . und secundum . . . verstehen sich zur Genüge aus dem Resultat[1]:

[1] Er unterscheidet subalternatio ex parte scibilis und ex parte cognoscentis, letztere wieder in eine ex parte cognoscentis individui und ex parte cognoscentis status alicuius. Ebenso tut er I Sent. qu. 1 pag. 5, 1 B: Potest (una scientia) subalternari alteri dupliciter: uno modo ex parte scibilis, . . . alio modo ex parte scientis, sicut quando aliquis nihil videt de re, nisi quantum ei dicitur ab alio, et sic proprie subalternatur scientiae fides, non autem scientia proprie dicta, et sic theologia nostra subalternatur scientiae beatorum, quia de theologicis puris nihil possumus scire, nisi quantum nobis dicitur ab alio. Die ganze Frage nach der Subalternation ist für die Theologen wichtig geworden durch die oben in der längeren Anmerkung zu Artikel 7 wiedergegebene Lehre des hl. Thomas. Duns Scotus bekämpfte sie Ox. III, dist. 24, qu. un. n. 2—4, indem er darauf hinwies, daß Thomas Summa theol. I, qu. 1 a. 2 die Theologie ein dem Wissen der Seligen untergeordnetes Wissen nenne, während er II. II. qu. 1 a. 5 jedes Wissen über die Glaubensgegenstände für unmöglich erklärt. Godofredus de Fontibus widmet der Frage eine lange Abhandlung in den größeren Quodlibeta: quodl. 14, qu. 5 concl. 17—19 (fol. 250 v. 1 ff.). Er unterscheidet einen ordo scientiarum, der dadurch entsteht, daß einige Wissenschaften de entibus prioribus respectu aliarum handeln. So ist die Mataphysik von andern verschieden, ohne daß aber diese dadurch an Wert verlören. Er kennt ferner einen ordo scientiarum, der dadurch entsteht, daß mehrere Wissenschaften handeln circa idem secundum diversos modos considerandi, in quantum una considerat de aliquo quia est non propter quid, alia vero de eodem considerat propter quid, in quo includitur quia est, et propter huiusmodi habitudinem una dicitur subalterna, scilicet considerans quia sub illa, quae considerat propter quid. Da aber die Subalterna doch wenigstens das quia kennt, so ist sie immerhin eine scientia proprie dicta, wenn auch keine derart perfecta wie die subalternans. Die Theologie aber hat kein Wissen über das quia, ist also auch keine scien-

15 r. 1 zweites Viertel Ad quaestionem dicendum, quod theologia non subalternatur scientiae subalternatione, quae est ex parte scibilis, quia, sicut tactum est in opponendo, idem scibile et sub eadem ratione formali est subiectum utrobique, ut nunc suppono, quia infra probatur . . . Nec etiam est ibi dependentia ex parte cognoscentis proveniens ex tali dispositione, quae actualiter consequitur hoc individuum vel illud vel etiam illud individuum diversis temporibus, sed solum est ibi dependentia ex parte cognoscentis, quae provenit ex dispositione, quae per se et naturaliter consequitur aliquem statum generalem hominum. Der Mensch kann die theologischen Wahrheiten alle unmöglich anders erkennen als infolge der Offenbarung Gottes oder 15 r. 2 der Seligen. Dixi autem | quantum ad omnia et quantum ad principaliora, quia licet daemones et animae damnatae aliqua de his, quae fides tradit, sciant per experientiam, sicut poenas damnatorum, nullus tamen intellectus naturalis potest scire omnia, quae fides tradit, vel etiam principaliora, sicut Deum esse trinum et unum et consimilia.

Ad primum ergo in oppositum dicendum. Die Widerlegungen ergeben sich aus seiner Auffassung von Subalternatio. 15 v. 2 Zum Schlusse fügt er folgende Bemerkung bei | § Est autem sciendum, quod quando dico theologiam subalternari scientiae sanctorum, non intelligo, quod subalternetur ei sicut scientia subalternetur scientiae, quia, sicut inferius patebit, theologia non est scientia subalternata proprie dicta, sed subalternatur ei sicut habitus creditivus habitui evidenti. Unde si dixi supra in aliquo loco unam scientiam alteri subalternari ex parte scientis, non intellexi hoc accipiendo scientiam proprie et stricto modo sed solum accipiendo scientiam largo modo communiter dicto, sive sit scientificus proprie sive opinativus sive creditivus.

Articulus 11.

Utrum theologia subalternetur scientiis humaniter inventis.

Hierüber in der vorerwähnten qu. 6, Unterfrage 2, pag. 16, 1 C—D: Utrum theologia subalternetur alicui scientiae humanae. Beantwortung im selben Sinne wie hier.

Ad secundum sic proceditur et arguitur, quod theologia subalternetur scientiis humanitus inventis, quia illa scientia,

tia subalternata. Bernardus Claramonensis dagegen verteidigt Thomas, während Joh. de Basoliis, Hervaeus, Johannes de Neapoli, Durandus, Aureolus die Theologie nicht als scientia subalternata im eigentlichen Sinne gelten lassen. Siehe Scholion zu Artikel 7. Bezüglich Heinrichs von Gent siehe zu Artikel 12.

cuius processus fundatur per principia declarata in alia scientia, videtur subalternari illi scientiae. Die Theologie aber benützt zwei Sätze, die in der Metaphysik bewiesen werden, zu ihren Beweisen, nämlich die Grundgesetze: quod impossibile est idem esse simul et non esse und quod de quolibet affirmo vel nego[1]. Praeterea: Die Voraussetzungen der Theologie, Deum esse, et hoc, quod est, Deum esse werden in der Metaphysik bewiesen[2]. Praeterea: Die Theologie sagt bezüglich des Deum simplicem esse und Deum esse actum purum nur das quia, die Metaphysik das propter quid. Praeterea: Die Prinzipien der Theologie sind posteriora im Vergleich zu denen der Metaphysik; | denn diese handelt vom ens communissime acceptum[3], jene aber nur vom ens specificum, nämlich von Gott. Praeterea: Die Theologie nimmt ihr propter quid von der Naturwissenschaft, wenn sie lehrt, daß und warum der Sohn als Mensch nahrungsbedürftig war.

15 v. 2

Contra: Scientia subalternans est nobilior scientia subalternata. Sed nulla scientia humanitus inventa est nobilior theologia. Ergo . . .[4].

Responsio: Ad evidentiam huius quaestionis primo videndum est, quomodo una scientia alteri subalternatur, secundo dicere ad quaestionem.

Quantum ad primum erübrigt sich durch die responsio ad quaestionem, welche die gemachten Distinktionen alle wiederholt. Sie steht fol. 16 v. 1.

16 v. 1 oben

Quantum vero ad secundum dico, quod ista scientia nulli scientiae humanitus inventae subalternatur aliquo praedictorum modorum, et hoc patet:

Primo . . . quia subalternatio primi modi est, quando dependentia unius scientiae est ab altera ex parte cognoscentis, quia talis modus subalternationis est, quando non potens videre ipsa scibilia in se necessarie habet accipere ea ab aliquo revelante, cui credat. Das hat die Theologie gegenüber den Menschenwissenschaften nicht nötig, da diese keine Evidenz über theologische Prinzipien geben, und: si theologia accipiat aliqua, quae in scientiis humanitus inventis et accipiuntur et sciuntur, non tamen theologia

[1] Aristot. Met. III (IV) 3 1005 b 19 s. *Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον.* 7. 1011 b 24 s. . . . *ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν.*

[2] Arist. Met. XI (XII) 6—12.

[3] ebenda III (IV) 1. 1003 a 20 s. *Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.*

[4] Die Antwort ist der ganzen Hochscholastik gemeinsam; vgl. Thomas im Scholion zu A. 7 S. 24*, Scotus ebd. S. 28*, Godofredus S. 32*, Durandus S. 34*, Aegidius, S. 35*.

accipit ea a scientiis. . . . sed tantum a Deo revelante, sicut Deum esse trinum et Deum esse unum.

Secundo, nec secundo modo subalternatur alicui scientiae, quia subalternatio secundi modi est, quando subiectum unius scientiae est sub subiecto alterius . . . In der Theologie aber ist Gott Subjekt, der nicht pars eines andern ist.

Similiter etiam patet, quod nec tertio modo . . . quia subalternatio tertii modi est, quando una scientia consideratur de fine et alia de eo, quod in fine ordinatur . . . Sed subiectum theologiae non est finis sub fine . . . sed est finis omnium.

Similiter patet hoc quantum ad quartum modum . . . qui est, quando aliqua scientia considerat aliquem effectum vel actionem alicuius agentis, cuius virtutem ignorat et cuius virtutis 16 v. 2 notitiam ab aliqua superiori scientia accipit. Nun aber: | Theologia non tractat ut de subiecto de aliquo effectu alicuius agentis, nec etiam tractat de actione alicuius agentis ut de primo et per se obiecto, quia primum et per se obiectum eius est Deus . . .

Ad primum ergo in oppositum . . . Illa principia communia, scilicet: de quolibet affirmo vel nego, et quod impossibile est idem esse et non esse, non sunt propria principia theologiae nec ex illis posset theologia aliquid concludere de sibi propositis. Also entlehnt die Theologie nicht ihre principia propria der Metaphysik. Diese principia sint naturaliter cognita und auch in der Metaphysik nicht probata, sondern nur erläutert.

Ad secundum: . . . theologia non habet necessaria accipere sua principia ut Deum esse trinum vel unum a metaphysica, sed totum accipit ex revelatione divina.

Ad tertium dicendum. Dieses Argument fehlt doppelt: 1. Der Metaphysiker beweist nicht das propter quid des Deum esse 17 r. 1 simplicem, er erschließt nur das quia, und 2. Wenn er es auch bewiese, nähme es die Theologie doch nicht von ihm, sondern vom offenbarenden Gott.

Ad quartum dicendum. Das partikulare Subjekt ist dem Allgemeineren nicht so untergeordnet, daß es von jenem als seinem propter quid abhänge, also hängt auch das Subjekt Gott nicht vom Subjekt der Metaphysik, dem esse commune, ab.

Ad quintum: Solche Dinge, wie die Erklärung der Naturwissenschaft, warum der Mensch essen müsse, tragen zu dem propter quid der principalia, quae sunt articuli fidei, nichts bei. Et sic de aliis . . .

Articulus 12.

Utrum theologia subalternat sibi alias scientias humanas.

Hierüber im selben Sinne in der 3. Unterfrage der vorerwähnten qu. 6 des Sentenzenkommentars pag. 16, 2 D: Utrum theologia subalternat sibi alias scientias.

Ad tertium sic proceditur et arguitur, quod theologia subalternat sibi alias scientias humanas, quia illa scientia, quae accipit in suum obsequium ea, quae sunt alterius scientiae, habet illam scientiam subalternatam, sicut patet de equestri respectu frenefactivae [1]. Sed theologia est huiusmodi.

Praeterea . . . Theologia determinat causam omnium illorum, quae in aliis scientiis determinantur . . .

17 r. 2 Praeterea . . . Licet scientiae attingant ad sciendum, quod Deus est causa effectiva omnium, non tamen attingunt ad sciendum, quae est ratio agendi in Deo, scilicet voluntas agens libero arbitrio. Sed theologia ad hoc attingit. Ergo etc.

Praeterea. Scientia moralis non determinat causam contemplationis, quae potest haberi in una naturali investigatione. Sed theologia dicit causam istius. Ergo etc. . . .

Contra: Illa scientia dicitur alteri subalternari, a qua sua accipit principia. Sed scientiae humanae non accipiunt sua principia a theologia, quia habent ea naturali ratione. Ergo etc. [2].

Responsio: Dicendum ad istam quaestionem, quod accipiendo proprie subalternationem theologia non subalternat sibi alias scientias humanas. Ad cuius evidentiam sciendum, quod, sicut supra dictum est, unus habitus intellectivus subalternatur alteri dupliciter. Folgt die alte Unterscheidung ex parte scientis und ex parte scibilis. Die Solutio der Argumenta in oppositum versteht sich nach dem im Contra gesagten auch von selbst und kann hier übergangen werden.

[1] Das Beispiel stammt aus Aristoteles, Ethic. Nicom. I c. 1, 1094 a. 10 ff. und wird viel zitiert, z. B. von Durandus in dem oben Scholion zu A. 7 angeführten Text. Die Frage, ob die Theologie sich die andern Wissenschaften unterordne, wird von Henricus a Gandavo ausführlich behandelt Summa a. 7 (fol. 47 r. ff.) De Theologia in comparatione ad alias scientias qu. 4 (fol. 51 v. ff.): Utrum subalternat sibi alias. Er unterscheidet vier modi subalternationis (52 r.) und macht dann (52 v. u. 53 r.) die Anwendung: 1. Die Theologie sagt das propter quid zum quia per experientiam der anderen Wissenschaften; 2. sie sagt das propter quid modo cognitivo zum quia modo operativo der andern Wissenschaften. Der 3. und 4. von ihm betrachtete modus, wonach das Subjekt der subalterna eine nähere Determination des Subjekts der subalternans ist, trifft für die weltlichen Wissenschaften im Verhältnis zur Theologie nicht zu. Hingegen lehrt er a. 7 qu. 10 (fol. 50 r.) eine völlige Unterordnung der philosophischen Disziplinen ihren Zwecken nach unter die Theologie, wenn er sagt: De scientiis igitur philosophicis pure speculativis absolute dicendum, quod non licet eas addiscere nisi in usum huius scientiae (scil. theologiae) . . . Qui enim philosophicas scientias discunt, finem statuendo in ipsis propter scire naturas rerum, isti sunt, qui ambulant in vanitate sensus sui. (De Wulf 76.)

[2] Vgl. Duns Scotus im Scholion zu A. 7 S. 28* f. Dagegen mit feineren Distinktionen Thomas Anglicus ebenda S. 31*. Wie Scotus und Hervaeus auch Godofredus de Fontibus ebd. S. 32*, ferner Durandus ebd. S. 34* und Aegidius Romanus S. 35*.

Secundo: de causa materiali theologiae sive de eius subiecto.

Postquam quaesitum est de theologia, qualis habitus sit, utrum scilicet sit scientia vel alius habitus, nunc restat quaerere de eius subiecto.

Articulus 13.

Utrum Deus sit subiectum theologiae.

Hierüber im selben Sinne auch: in quatuor libros sententiarum I qu. 7 pag. 18, 1B—21, 1B: Utrum Deus sit subiectum theologiae sub ratione speciali et non absolute secundum quod Deus.

Scholion.

Über das Subjekt der theologischen Wissenschaft, d. h. darüber, was wir heute das Objekt oder den Gegenstand der Theologie nennen, übernimmt das 13. Jahrhundert nach dem Zeugnis des Alexander Halensis I qu. 1 m. 3 dreierlei Ansichten aus der älteren Theologie: 1. diejenige der Bibel, wonach Christus dieser Gegenstand ist (Rom. 10, 14: Finis legis est Christus und Eccli. 43, 29 Consummatio verborum ipse est), 2. diejenige Augustins (de doctrina christiana I c. 2 (34, 19f.), und des Petrus Lombardus (I sent. dist. 1 c. 1: Omnis doctrina est de rebus vel de signis), wonach res et signa das Objekt bilden, 3. diejenige des Hugo v. S. Viktor, welcher de sacramentis, prologus c. 2 sagt: Materia divinarum scripturarum omnium sunt opera restaurationis humanae. Alexander gibt als seine Lösung: Si assignemus materiam divinarum scripturarum secundum rationem operationis, dicemus, quod materia divinarum scripturarum sunt opera reparationis humani generis. Si vero assignemus materiam divinarum scripturarum secundum rationem virtutis, dicemus, quod . . . est Christus, qui est Dei virtus et Dei sapientia (1 Cor. 1). Si vero assignemus . . . secundum rationem essentiae, dicemus, quod . . . est Deus sive divina substantia. Unde secundum hoc theologia est scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis.

Bonaventura, Prooemii qu. 1 zählt auf 1. Deus, 2. res et signa, 3. credibile. Sed contra: 1. Subiectum in scientia debet complecti omne, quod determinatur in illa; sed in hoc libro non tantum determinatur de Deo, sed etiam de creaturis . . . 3. Item quod res et signa non sunt subiectum . . . Omnis enim scientia est de rebus vel de signis . . . Quod si specialis scientia et doctrina traditur in hoc libro, patet quod res et signa non debent assignari in eo pro subiecto . . . 5. Item, quod credibile non sit subiectum, videtur, quia scientia et virtus sunt diversi habitus . . . Ergo cum credibile in quantum huiusmodi sit obiectum virtutis, non erit obiectum scientiae in quantum huiusmodi . . .

Seine Antwort lautet schließlich: Est assignare subiectum secundum triplicem differentiam: Nam subiectum, ad quod omnia reducuntur, ut ad principium, est ipse Deus. Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur . . . ut ad totum integrum, est Christus, prout comprehendit naturam divinam et humanam sive creatum et increatum . . . Et accipio large totum integrum, quod multa complectitur non solum per compositionem sed per unionem et per ordinem. Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur

sicut ad totum universale, possumus nominare per circumlocutionem ... res vel signum; et vocatur hic signum sacramentum. Possumus et unico vocabulo nominare, et sic est credibile, prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis et hoc per additionem rationis. Die in Sed contra vorgebrachten Argumenta löst er dann auf.

Albertus zählt I sent. d. 1 a. 2 ebenfalls die Ansichten des Augustinus (res et signa), Hugo (opera restaurationis) und eine dritte auf, wonach (theologia dicitur a theos, quod est Deus, et logos, sermo) Gott das Subjekt der Theologie ist, und gibt dann folgende Lösung: Subiectum dicitur ... generaliter sic, ut omne illud dicatur subiectum esse vel pars subiecti, de quo tractatur in scientia, et sic verum est, quod dicit Augustinus. Alio modo dicitur subiectum specialiter, circa quod negotiatur scientia probando de ipso proprietates, quae passiones dicuntur, et differentias, per principia scilicet propria, et sic quidam antiqui dixerunt, quod credibile generaliter acceptum est subiectum in theologia. Bei dieser Definition, daß das Subjekt jenes sei, wovon passiones et proprietates ausgesagt werden, spricht Aristoteles Anal. Post. I 7, 75 b. 1 und 10, 76 b. 15 herein. Siehe den Text in Anm. zu A. 13. Speciale autem dicitur subiectum id, quod est dignius inter considerata in scientia, et sic subiectum huius scientiae Deus est, a quo denominatur, non autem absolute ... sed secundum quod ipse est α et ω, principium et finis, quia sic ea, quae sunt in ipso, considerantur in ista scientia tanquam principiata ab ipso ... Secundum autem quod ipse est finis, sic considerantur propter ipsum ordinata ad finem illum ut dispositiones ordinantes, sicut virtutes, dona, sacramenta, et huiusmodi.

Thomas I Sent. prol. qu. 1 a. 4 zählt auf 1. Deus, 2. opera restaurationis, 3. res et signa und gibt jeweils pro und contra. Seine Solutio beginnt: Respondeo quod subiectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes: 1. quod quaecunque sunt in scientia debent contineri sub subiecto. Daher setzen einige res et signa, andere totum Christum, id est caput et membra; 2. quod subiecti cognitio principaliter attenditur in scientia. Danach ist Gott das Subjekt; 3. quod per subiectum distinguitur scientia ab omnibus aliis. Danach kann das credibile oder auch die opera restaurationis als Subjekt betrachtet werden. Si autem volumus invenire subiectum, quod haec omnia comprehendat, possumus dicere, quod ens divinum cognoscibile per inspirationem est subiectum huius scientiae. Omnia enim, quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea, quae ex Deo et ad Deum sunt. Ausführlicher noch hat er die Frage behandelt in den Einwänden, die er sich super Boët. de Trinit. qu. 2 a. 2 arg. 2 f. macht: 1. Sicut dicitur primo Posteriorum, in qualibet scientia oportet de subiecto supponere, quid est. Sed de Deo nullo modo possumus scire, quid est, ut dicit Damascenus. Ergo ... 2. Cuiuslibet scientiae est, partes et passiones sui subiecti considerare. Beides gibt es in Gott nicht. Also etc. Die Lösungen betonen: hoc ipsum, quod scimus de Deo, quid non est, supplet in divina scientia locum cognitionis, quid est, und: partes subiecti sunt omnia illa, quorum cognitio requiritur ad cognitionem subiecti ... passiones etiam dicuntur, quaecunque de aliquo probari possunt, sive negationes sive habitudines ad alias res. Et talia multa de Deo probari possunt ... In der Summa fragt er sofort I qu. 1 a. 7: Utrum Deus sit subiectum huius scientiae, und bringt als Gegengründe: 1. In qualibet scientia oportet supponere de subiecto quid est (Aristoteles Anal. post. II 3, 90 b 31 f.)[1]. Aber Damascenus (de fide

[1] *Αἱ δ᾽ ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτεθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστιν, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τί μονὰς καὶ τί τὸ περιττόν, καὶ αἱ ἄλλαι ὁμοίως.*

orthodoxa III c. 24) sagt: „In Deo, quid est, dicere impossibile est". 2. Omnia quae determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius scientiae. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo ... Seine Antwort lautet: Deus est subiectum huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum. So ist nicht Mensch oder Stein, sondern „das Farbige" als solches das Objekt des Gesichtssinnes. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem (vgl. oben Albertus!). Unde sequitur, quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Schließlich sagt er, daß andere, welche nicht so sehr auf die ratio, secundum quam considerantur, sondern auf die Dinge selber achteten, quae in ista scientia tractantur, andere Resultate gegeben hatten, nämlich res et signa, opera reparationis, totum Christum, id est caput et membra. Den ersten eingangs gemachten Einwurf aus Damascenus löst er damit, daß wir in dieser Wissenschaft auf die Definition Gottes verzichten accipiendo effectum loco definitionis causae. Der zweite Einwand löst sich von selbst auf, da alles, was in der Theologie behandelt wird, auf Gott hingeordnet ist.

Den Vorwurf des Widerspruchs, der zwischen der Darlegung im Sentenzenwerk und hier vorliegt, widerlegt ein anonymer Verteidiger des Aquinaten im Cod. Conv. E. 5. 532 der Bibl. Naz. di Firenze in seiner fol. 110 r. 1 bis 128 r. 2 reichenden Concordatio contradictorum fratris (also vor 1321) Thomae, indem er 110 r. 2 sagt: Primum potest intelligi de subiecto materialiter, secundum de subiecto formaliter. Posuit autem primum nihil volens condescendere reverentiae quorundam doctorum, quorum dictis oderat derogare ... 110 v. 1 Ergo patet, quod loquendo de subiecto proprie et primo Deus est subiectum in theologia; loquendo proprie, sed non de subiecto per se et primo ens divinum cognoscibile per inspirationem; loquendo large accipiendo, scilicet subiectum pro materia, subiectum in theologia est totus Christus sicut dicit Cassiodorus, et sic plurium opiniones possunt tolerari.

Mehr an Albertus als an Thomas schließt sich Ulricus de Argentina an: tr. 2 c. 2 fol. 3 r. 2 Subiectum vero huius scientiae est Deus inquantum ipse est A et O, principium et finis. Schwierigkeit: In Gott sind keine passiones. Lösung: An ihrer Stelle stehen die perfectiones der Substanz Gottes.

An Bonaventura knüpft Joannes Pecham an I Sent. d. 1 fol. 2 v. 1 Est igitur theologia de Deo ut de subiecto radicali, de Christo integro ut de subiecto quasi integrali, de bona salutari ut de subiecto universali. Bonum enim salutare includit omnia, de quibus theologia intendit, quia Deus est bonum salutare principaliter et causaliter, Christus caput nostrum radicaliter, praecepta, prohibitiones et consimilia et huiusmodi ... sacramentaliter, ... miracula et exempla occasionaliter, virtus et beatitudo formaliter, angeli et mundus sensibilis instrumentaliter, poena supplicia accidentaliter ... In bono igitur salutari omnia haec includuntur, et ideo sine praeiudicio hoc verissime ponitur subiectum huius scientiae.

Petrus Olivi, Quid sit subiectum theologiae (fol. 57 r. 1) zählt als ihm bekannte Lösungen auf: Deus, Christus, opera reparationis, ens divinum per revelationem acceptum, caritas Dei, nihil. Ferner (fol. 57 v. 1): res et signa, verum credibile, bonum salutare, veritas perfecta in Deum ducens,

cultus Dei seu actus omnium virtutum, homo prout reparabilis. Seine eigene Antwort (fol. 57 v. 2) ist die: theologia nullum habet unum subiectum proprie et univoce sumendo subiectum. Sie kann ja nicht von den passiones Dei handeln und erfordert überhaupt eine altissima materia transcendens omnem materiam et genus. Et in hoc ipsa est etiam conformis suo exemplari, quia sicut illa extra genus existens comprehendit omnia secundum generales et proprias rationes sic et ista suo modo.

Henricus a Gandavo sagt schon in den Einleitungsworten der Summa a. 1 (fol. 1 r.): Theologia est scientia, in qua est sermo de Deo et de rebus divinis, ut dicit Augustinus de civitate VIII c. 1; dicitur enim theologia quasi deologia a theos graece, quod est Deus latine, et logos, quod est sermo vel ratio. A. 19 qu. 1 (fol. 114 v.) fragt er prinzipiell nach dem Subjekt der Theologie und kommt zu dem Schluß fol. 115 r.: Subiectum sic se habet ad scientiam in cognitione intellectiva, sicut se habet obiectum per se alicuius actus ad actum sentiendi in cognitione (sensitiva); quoniam sicut obiectum est primum est per se movens sensum ad actum sentiendi in cognitione, sensitiva: ut color visum ad actum videndi, sic subiectum scientiae cuiuscunque est primum per se movens intellectum ad actum sciendi in cognitione intellectiva . . . Quare cum similiter in ista scientia Deus est illud, quod primo habet movere in ea intellectum et per se, quia ad ipsum primo et principaliter notitia dirigit, . . . cetera autem omnia non . . . nisi in quantum in se habent aliquo modo rationem Dei . . . necessarium est dicere absolute, quod Deus sit subiectum huius scientiae per se, sicut color est per se obiectum visus.

De Wulf zitiert noch einen anderen Text aus Henricus, den ich a. a. O. jedoch nicht festzustellen vermochte. Ich gebe den Wortlaut nach De Wulfs Zitat S. 80 f.: Et sic Deus simpliciter omnino et absolutissime acceptus debet dici subiectum huius scientiae, non magis ut circa ipsum determinatur ratio principii restaurationis et glorificationis, quam circa ipsum determinatur ratio creatoris et gubernatoris (de Wulf 80 f.).

Aegidius Romanus I Sent. prol. qu. 1—3 untersucht zuerst qu. 1 (fol. 1 v. 2): Utrum omne, quod consideratur in scientia sit subiectum? und antwortet (fol. 2 r. 1): Subiectum in scientia est obiectum non quodlibet, sed obiectum principale et formale . . . id de quo principaliter considerat scientia. Er schließt: Also unterscheiden sich esse subiectum in scientia und esse de consideratione scientiae wie universale und particulare (vgl. Henricus a. 19 qu. 2). Aus dem Subjekt ergeben sich für die Wissenschaft: 1. ihre Einheit, 2. ihre Unterscheidung von anderen Wissenschaften, 3. ihre Würde, 4. ihre Einordnung in das System aller Wissenschaften (Subordinationsverhältnisse), 5. ihre Notwendigkeit. Qu. 2 (fol. 2 v. 1) fragt er: Utrum theologia sit scientia communis vel specialis? und antwortet (fol. 3 r. 1) mit: est scientia specialissima. Qu. 3 endlich die Hauptfrage (fol. 3 r. 1): Quid sit subiectum in sacra pagina? und (fol. 3 v. 1), nach Zurückweisung der bekannten Antworten, die Lösung: Deus sub ratione speciali est subiectum in theologia. Ista autem specialis ratio sic habetur, quia sub illa ratione principali subiectum consideratur in scientia, sub qua eius cognitio principaliter intenditur. Sed in theologia principaliter Deum cognoscere intendimus, ut nostrum restauratorem et glorificatorem. Dies also ist das Subjekt der Theologie. Die sieben Lösungen, die er für ungenau hält, sind die folgenden: 1. res et signa (Augustinus und Lombardus); 2. ens divinum (Thomas im Sentenzenkommentar); 3. scibile per inspirationem (Thomas ebenda); 4. bonum salutare (Joannes Pecham); 5. Christus integer caput et membra („opinio, quae dicitur Cassiodori");

6. opera restaurationis (Hugo); 7. Deus (Albertus, Ulricus de Argentina, Thomas in der Summa).

Godofredus de Fontibus Quodl. 1 qu. 5 (p. 9): Utrum scientia theologica habeat pro obiecto Deum simpliciter et absolute vel sub aliqua ratione speciali antwortet: Deus simpliciter sive substantia absoluta est subiectum in illa scientia, in qua omnia, quae considerantur in illa, considerantur in quantum habent aliquam attributionem ad ipsum. Sed omnia, quae in theologia considerantur, considerantur in ipsa in quantum habent attributionem aliquam ad ipsum Deum. Quare etc.

Er wendet sich (p. 90) gegen Aegidius, wenn er schreibt: Aliqui dicunt, quod Deus sub ratione qua reparator et glorificator vel huiusmodi est subiectum. Widerlegung: ista scientia esset magis practica. Und das würde dem richtigen Begriff der Theologie nicht entsprechen. Außerdem (p. 11): Metaphysicus considerat de Deo non sub aliqua ratione determinata, sed simpliciter et absolute ... (p. 12): Et secundum hoc verius esset dicenda scientia et verius et universalius considerare de Deo, quam illa ... Item: Si homo lapsus non fuisset, nihilominus nata esset scientia, quae esset de Deo etc.

Die dem Bernardus Claramonensis zugeschriebene Arbeit: Impugnationes contra fratrem Egidinm contradicentem Thomae super primum sententiarum zählt (fol. 4 r. 2) zur Frage: Utrum Deus sit subiectum sacrae theologiae fünf Gegengründe auf, durch welche die von Thomas und Godofredus vertretene Ansicht widerlegt werden soll: 1. Theologia est scientia specialis et metaphysica scientia communis. Darum handett diese von Gott sub ratione communi und jene von Gott sub ratione speciali, in quantum est principium nostrae restaurationis. 2. Secundum Damascenum nomine Dei intelligitur quoddam substantiae pelagus infinitum. Vom infinitum könnte aber nur eine scientia infinita handeln. 3. Cum in hoc pelago omnia reluceant, posset haec scientia de omnibus considerare. Aber Augustinus de trinitate 14 sagt: quod non quicquid potest sciri per hominem in rebus humanis ... huic scientiae tribuitur. 4. Haec scientia est organum ad felicitatem. Also betrachtet sie Gott nur sub ratione, qua est noster beatificator. 5. Scientia ex obiecto sumit speciem, secundum quod habens scientiam est aptus per ipsam in obiectum ferri ... Repugnat vero intellectui creato ... quod feratur ad Deum omni modo, quo cognoscibilis est. Oportet ergo addere conditionem specialem, ut restringatur considerationis modus. Dagegen antwortet der Defensor: Sicut se habet obiectum ad potentiam, sic se habet subiectum ad scientiam ... (401): Obiectum primum in scientia sanctorum est ipse Deus et simpliciter et non sub aliqua conditione speciali. Et quia secundum scripta eorum idem est primum et proprium subiectum theologiae et primum et proprium subiectum in scientia beatorum et sub eadem ratione, concluditur necessario etc. etc.

Der Liber propugnatorius contra Joh. Duns Scotum des Thomas Anglicus bringt qu. 4 fol. 3 v. 1—4 r. 2 ausführlich die Lehre des Duns Scotus, wonach dieser alle gegenteiligen Ansichten des Henricus, Aegidius, Guilelmus Varro widerlegt und dann seine Ansicht vorträgt, daß die Theologie de Deo sub ratione, qua est haec essentia handle. Dazu sagt Anglicus: In hac quaestione nihil impugnatione dignum in speciali occurrit. Ideo de ipsa non intendo aliter loqui.

Joannes Teutonicus 1 sent. qu. 2 Utrum Deus sit subiectum huius scientiae (fol. 1 v. 1) gibt im Responsum denselben Grund, den der obige Defensor: Sic enim se habet subiectum ad scientiam sicut obiectum ad potentiam. Dann zählt er die übliche Reihe der anderen Ansichten auf: 1. res et signa; 2. totus Christus; 3. Deus ... in quantum est principium nostrae restaurationis et gloriae. Gegen den Einwand, daß die Quiditas Gottes unbe-

kannt sei, sagt er: Quamvis ergo de Deo non praesupponitur in hac scientia, quid sit per definitionem, supponitur tamen de Deo, quid significetur per nomen. Johannes de Lichtenberg 38 quaestiones qu. 2 (fol. 159 r. 1) Utrum Deus sit subiectum in theologia gibt die Antwort in sieben Abschnitten: 1. quomodo differt subiectum a materia; 2. quam habitudinem habet scientia ad subiectum; 3. quomodo diversi diverse posuerint subiectum; 4. ostenditur quod Deus est subiectum in hac scientia et nihil aliud; 5. sub qua ratione Deus subiectum sit, et ostenditur, quod Deus est subiectum sub ratione universali, qua Deus; 6. (quod est subiectum sub ratione credibilis) [fehlt hier im Manuskript, ergibt sich aber aus der Ausführung unten]; 7. ostenditur (fol. 159 r. 2) quod istud est de mente Thomae. Bemerkenswert ist, daß er ad 3 neben den üblichen Ansichten auch die sonst übergangene des Alexander, natürlich ohne ihn zu nennen, aufzählt, daß Deus als essentia, Christus als virtus und opera restaurationis als operatio Subjekt sei. (159 v. 1): Ad 4 bemerkt: Theologia autem, ut sonat nomen eius, est scientia dicta a theos, quod est Deus, ... Eine spezielle Polemik führt er gegen die, welche sagen: quod Deus est subiectum sub ratione universali non contracta. Dagegen bringt er das Argument vom pelagus infinitum aus Damascenus, wonach unmöglich eine scientia finita von Gott handeln kann, ferner das Argument, daß dann „omnia erunt pertinentia ad istam scientiam", und endlich dieses, daß nur die Seligen Gott ratione omnimoda, wir aber ihn nur ratione contracta betrachten. So kommt er (159 v. 2 Mitte) zum Resultat: Unde dicendum est, quod Deus est subiectum istius scientiae sub ratione credibilis; et per haec duo differt ab omnibus aliis, per primum ab omnibus scientiis humanis ... per secundum autem a scientia beatorum, qui non credunt eum, sed vident.

Ad 7 (157 v. 2) Nota quod haec est mens Thomae verweist er auf de veritate qu. 14 (HS irrtümlich XV) a. 8 ad 3, wo der Aquinate das Objekt der visio und des Glaubens zwar idem nennt, aber non idem ratione, weil dort die veritas prima obiectum ist ut in sua specie apparens, hier ut non apparens; ferner verweist er auf Super Boëtium de trinitate qu. 2 a. 2, wo er mit den übrigen doctores frage, utrum de credibilibus possit esse scientia, nicht aber, utrum de glorificatore. Ebenso zieht er Summa theol. 1 qu. 1 a. 3 bei, wo Thomas sagt, „omnia, quaecunque sunt divinitus revelata, communicant in una ratione formali obiecti", quod est revelabile.

Dieser Ansicht widerspricht Jo. de Neapoli quaest. disput. qu. 20 punctum 2 ad opinionem secundam: Revelabilitas et inspirabilitas, cum dicant modum nostrae cognitionis, sunt relationes, et non reales, sed solum secundum rationem ... Aber: habitudo obiecti ad potentiam vel habitum non est ratio formalis constitutiva obiecti, sed magis est praesupponens obiectum eam constitutum. Er zählt insgesamt neun Gegenargumente gegen die eigene Ansicht und eine Menge der uns bekannten gegenteiligen Ansichten auf, um endlich seine These zu beweisen. Illud est subiectum in scientia, de quo est sermo in scientia. Sed theologia dicitur quasi sermo de Deo. Auch das alte Argument kehrt wieder: Sicut se habet potentia ad suum subiectum, sic se habet scientia omnis ... ad determinatum subiectum.

Joh. Duns Scotus und sein Schüler Jo. de Basoliis teilen die Ansicht der Thomisten, daß Deus das Subjekt der Theologie sei. Beide lehren, daß das ens Subjekt der Metaphysik, Deus dasjenige der Theologie sei, und daß trotzdem, obwohl Deus auch unter den Begriff ens falle, die Theologie doch nicht der Metaphysik untergeordnet sei, weil keine rein theologische Aussage über Gott durch die principia entis beweisbar sei. (Scotus Ox. prol. qu. 3 qu. lat. 4 — Rep. prol. qu. 2 n. 4.) Zwar erstreckt sich die Theologie

auf alle Dinge, weil sie alle eine kausale, formale oder finale Beziehung zu Gott haben (Rep. prol. qu. 3 quaestiunc 4.). Aber trotzdem ist Gott das erste Subjekt, Gott, weil sie die vornehmste Wissenschaft ist und sich deshalb mit dem vornehmsten Objekt beschäftigen muß (Ox. prol. qu. 3 n. 8), und nicht Christus allein, was ausdrücklich (Ox. qu. 3 qu. lat. 2 n. 14) verworfen wird. (Vgl. Minges 85 und 113—117). Auch die Lehre seines Lehrers Guilelmus Varro, daß die Theologie de Deo sub ratione boni handle (Randnote bei Thomas Anglicus qu. 4 f. 4 r. 1) verwirft er. Vgl. Joannes de Basoliis qu. 3 prolog. (11 v. 1 ff.): Deus est subiectum in theologia. —

Durandus In prol. qu. 5 n. 6—21 unterscheidet drei Subjekte. 1. Als habitus, quo assentimur his, quae in sacra scriptura traduntur, hat die Theologie zum Objekt den actus meritorius, denn: actus humanus meritorius primo et principaliter consideratur in sacra scriptura (n. 9—12). 2. Als habitus, quo defenduntur et declarantur ea, quae tradunt fides et sacra scriptura, hat sie als Objekt Gott, denn: illud est subiectum in scientia, quod est subiectum in conclusione principaliter illata et scita (n. 13). Näherhin ist das Subjekt Deus sub ratione salvatoris. Deus sub ratione absoluta ist nämlich das Subjekt der natürlichen, demonstrativen Theologie (n. 16), sub ratione Salvatoris aber wird er in der übernatürlichen Theologie betrachtet: nunquam enim fuit fides, nec in statu innocentiae, nec post lapsum, quin explicete fuerit de salvatore ... Item haec ratio continet alias fundamentales et implicite, scil. esse incarnatum ... venturum in iudicium, quibus explicatur, qualiter Deus salutem nostram operatus est. Et ipse articulus trinitatis continetur etiam in ratione salvatoris, propter determinationem personae salvantis nos meritorie (n. 17). Secundo patet idem sic: sub illa ratione Deus est subiectum in fide articulorum, sub qua maxime habet habitudinem ad opus meritorium; sed talis est ratio salvatoris. 3. Subjekt der Theologie als habitus eorum quae deducuntur ex articulis fidei ist spekulativ Deus sub ratione salvatoris, praktisch opus meritorium. (n. 21.)

Aureolus prol. (p. 62) bekämpft die Anschauung, wonach das ens infinitum Subjekt der Theologie sei. Ens infinitum ist eine Aussage über Gott, wie actus purus, causa prima etc. Vielmehr ist die ratio deitatis diejenige ratio unter welcher Gott Subjekt der Theologie ist. Denn vermöge der ratio deitatis ist Gott Subjekt aller Aussagen, welche von der Theologie über die Dreifaltigkeit, Gottes Wesenheit und Gottes Machtbetätigung in den Werken der Erschaffung und Erlösung gemacht werden. Ex quo colligi potest divisio totius theologiae. Cum enim sit de Deo et divinis, divina possunt dici aliqua per essentiam, aliqua per participationem; quae vero per participationem, quaedam dicuntur divina per assumptionem, ut Christus et humanitas, quaedam vero per creationem et gubernationem, ut universus mundus comprehendens omnem creaturam, quaedam vero per praeceptum et prohibitionem, ut virtutes et vitia, quaedam vero per institutionem, ut sacramenta, quaedam vero per ultimatam veridictionem, ut visio et dilectio beatifica. Secundum hoc theologia in sex partes dividitur.

Johannes Bachonus qu. 4 prol. a. 5 subarticulus 3 (15 v. 2) bespricht einen Einwand gegen seine Auffassung der Theologie als praktische Wissenschaft und gibt die Voraussetzung des Einwandes, daß nämlich Deus, oder genauer „die durch Vermittelung des Schriftwortes sich uns enthüllende ratio deitatis" (Werner 31), das subiectum theologiae sei, unumwunden zu, nur hält er dafür, daß die Absicht der Theologie auf das bene operari hingeordnet, sie selber also eine praktische Wissenschaft sei. Ausführlich bespricht er die Frage nach dem Subiectum qu. 3 prol., wo er im artic. 2 (fol. 11 v. 1) seine Ansicht dahin erläutert: Ut salvem, quod theologia

nostra differat a metaphysica philosophorum, etiam secundum quod ratio subiectiva accipitur, ex parte rei obiectae, duo probo: Primo principale scilicet quod Deus est subiectum theologiae viatoris secundum quod est **nobis viatoribus cognoscibilis in sacra scriptura**, secundo, quod illa ratio cognoscibilitatis se tenet ex parte obiecti. Im A. 5 (fol. 12 v. 2) begründet er seine Ansicht gegen die anderen: Dico, quod plus requiritur, scilicet quod (subiectum) habeat rationem commensuratam habitui non excedentem habitum. Talis autem sola est **illa ratio deitatis, per quam est cognoscibilis ex sacra scriptura**. Per istud enim unum verbum respondetur ad omnia sua argumenta (scil. Aureoli).

Occam, für den in der Wissenschaft nur ein Wort oder Begriff Subjekt sein kann, welches für eine ihm entsprechende Einzelsache in unserem Verstand gesetzt wird (hierüber vgl. Prantl, Geschichte der Logik III [Leipzig 1867] 339 ff. und 362 ff. und Werner 115), kann Gott an sich als Subjekt der Theologie nicht anerkennen. Subiectum isto modo dictum (nämlich als ein Gedankending, quod supponit pro re aliqua) est terminus conclusionis ... Sed Deus in se non immediate terminat actum intelligendi, sed mediante aliquo **conceptu** sibi proprio, nec est conceptus. **Ergo ille conceptus**, non Deus, erit subiectum theologiae nostrae. In I Sent. Prol. c. 8. Man kann aber unter Subjekt einer Wissenschaft in uneigentlichem Sinne auch die wirkliche Sache verstehen pro qua supponitur. Aber auch dann ist Gott sub ratione deitatis nur für einen Teil Subjekt, für andere Teile der Theologie dagegen nicht: Non est subiectum primum cuiuslibet partis theologiae, quia non illius partis, in qua praedicantur passiones vel praedicata de Patre vel Filio vel Spiritu Sancto, vel de creatura. Ibid. Die Theologie hat somit **nicht ein einheitliches Subiectum, sondern viele**. Sie ist aber trotzdem **eine einheitliche Wissenschaft**: Ille namque habitus est unus, qui habet uniformem modum et rationis unius in sumendo principia et deducendo conclusiones et qui habet connexionem secundum post et latus. Sed habitus theologicus est huiusmodi ... Prol. p. 51. (Werner 44—47.)

Et primum, utrum Deus sit subiectum theologiae; et arguitur, quod non, quia illud, quod potest esse subiectum alicuius scientiae debet habere passiones possibiles probari de eo [1]. Sed Deus non est huiusmodi. Ergo etc. Maior patet per Philosophum primo Posteriorum, ubi dicit, quod scientia est unius generis subiecti partes ac passiones eius considerantis. Minor etiam patet, quia Deus non habet passiones, cum non habet accidentia sibi inhaerentia.

Praeterea: Omnis scientia, quae habetur de aliquo, vel procedit a priori, vel a posteriori. Sed neutrum istorum convenit Deo, quantum ad istam scientiam praecipue. Ergo etc. Beweis für die Minor: Multa concluduntur | de Deo in ista scientia, quae non habent causam, sicut quod Deus sit aeternus et infinitus et huiusmodi. Nec etiam a posteriori . . . denn: multa concluduntur de Deo . . . quae non concluduntur per effectus, sicut generare et generari . . .

18 r. 2

[1] Arist. Anal. Post. I 7. 75b 1: *Τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις.* Ebenda 10. 76b 15: *Καὶ τρίτον τὰ πάθη, ὧν τί σημαίνει ἕκαστον λαμβάνει.* Vgl. Albertus, Scholion zu A. 13—23 S. 54*.

18 r. 2 zweite Hälfte

Praeterea, de eo, quod est subiectum alicuius scientiae oportet supponere, quid est et quare . . .[1].

Contra: Quia ista scientia aut est de creatore aut de creatura aut de aliquo communi eius, ut de subiecto. Sed non est de creatura, ut de primo et per se subiecto, ut planum est de se . . . Nec de ente communi utrique, quia hoc est ens analogum commune omnibus, de quo tractat metaphysicus. Relinquitur ergo quod Deus est hic subiectum.

Responsio. Ad evidentiam istius quaestionis sciendum, quod hic non quaeritur directe, utrum scientia de Deo sit possibilis haberi in via, sed supponitur, quod de eo possit haberi scientia extendendo nomen scientiae ad habitum creditivum ei ad habitum evidentem. § Sed hic quaeritur, utrum Deus sit obiectum sive subiectum in theologia nostra. Circa ergo quaestionem istam intendo quatuor facere. Primo ponenda est quorundam opinio et positionis | declaratio. Secundo ponenda est illius positionis reprobatio. Tertio ponenda est positio, quam credo esse veram, cum sua declaratione. Quarto respondebo cuidam impugnationi, quae posset fieri contra illam declarationem.

18 v. 1

18 v. 1 bis 19 r. 2 Mitte

Primo und Secundo beschäftigen sich mit der These einiger: Subiectum scientiae est illud, quod est primo et per se obiectum eius. Sed Deus est primo et per se obiectum in scientia theologiae nostrae . . . Ergo etc. Die Ansicht setzt das zu Beweisende schon voraus, nämlich, daß Gott primo et per se Objekt der Theologie ist. Sie hat also keinen Wert.

19 v. 2 Mitte

Tertium. Quantum ad tertium sciendum, quod ista quaestio sive positio, qua ponitur Deus esse subiectum in theologia, declaratur aliter ab aliis non faciendo vim, quare obiectum[a] primo et per se scientiae dicatur subiectum, sed ostendendo directe, quod Deus est primo et per se subiectum istius scientiae, quod in hac quaestione principaliter intenditur, et declarant hoc ex similitudine, quae est inter scientiam et obiectum vel subiectum et potentiam et suum obiectum. Declarant autem hoc sic. § Sicut se habet obiectum ad potentiam, sic se habet subiectum ad scientiam[2]. Sed obiectum primo et per se potentiae sic se habet ad ipsam potentiam, quod illud dicitur primo et per se obiectum potentiae, in

[a] subiectum.

[1] Aristoteles, Anal. Post. II 390b 31 f.: *Αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστιν, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τί μονὰς καὶ τί τὸ περιπόν, καὶ αἱ ἄλλαι ὁμοίως.* Vgl. Thomas, Scholion S. 55*.

[2] Vgl. Thomas, Scholion S. 56*; ferner: Henricus, ebd. S. 57*; die dem Bernardus Claramonensis zugeschriebenen Impugnationes fratris Aegidii, ebd. S. 58*; Joh. Teutonicus, S. 58*; Joh. de Neapoli, S. 59*.

quod primo et per se tendit ipsa potentia et ratione cuius tendit in omnia alia. Ergo primo et per se obiectum vel subiectum scientiae dicetur illud, cuius cognitio primo et per se intenditur in scientia, et ratione cuius consideratur quidcunque consideratur in scientia. Sed sic se habet Deus respectu theologiae, sicut patet 19 v. 1 cuilibet intuenti sacram scripturam Ergo etc. Et sic patet de tertio.

Quantum ad quartum. Der Einwand sucht den Vergleich vom Verhältnis der scientia und potentia zu ihren Objekten zu erschüttern. Aber Hervaeus zeigt, daß der Schluß auf demjenigen beruht, was ihnen wirklich gemeinsam ist, nämlich darauf, daß 19 v. 1 bis 20 r. 2 alles, worauf sie sich erstrecken, zurückführbar ist auf ein der scientia oder potentia adäquates Objekt.

20 r. 2 oben Ad primum ergo in oppositum dicendum. Es genügt zur scientia quia daß „plura differentia ratione sibi conveniant, quorum unum sit notius altero"; daß das Subjekt passiones habe, ist nur erforderlich für die scientia propter quid, quando scilicet demonstratur passio de subiecto per causam passionis.

20 r. 2 zweites Drittel bis 20 v. 1 Ad secundum dicendum: Wird das prius und posterius hier auf das Sein bezogen, so ist der Obersatz dieses Einwandes einfach unrichtig. Wird er aber auf das Erkennen bezogen, so beginnt alle Wissenschaft a priori, d. h. vom zuerst Erkannten, und geht von da weiter.

20 v. 1 zweites Drittel Ad tertium dicendum, quod, sicut alias dixi[1], quid nominis aliunde accipitur ex parte rei: et hoc dupliciter, uno modo, ut dicatur quid nominis esse illorum, quae nullam entitatem habent realem extra animam, sicut privationes et negationes quantum ad id, quod formale est in eis; § alio modo ut dicatur quid nominis ex parte rei, non quia non sit aliquid reale illud, cuius est tale quid nominis, sed quia tale quid nominis est quaedam descriptio non attingens ad propriam cognitionem ipsius quiditatis rei, quantum ad suam propriam rationem.. § Alio modo dicitur quid nominis ex parte nostra, quia scilicet scimus, quid signatur per nomen vel importatur per conceptum sibi correspondentem. Nun genügt aber die zweite Art der ersten Auffassung von quid 20 v. 2 nominis, nämlich die desrciptio, | quae est a posteriori, vollständig um das, was dieser descriptio in der Wirklichkeit entspricht, zum Subjekt einer Wissenschaft zu machen, ohne daß das quid und quare genau und vollständig erfaßt würde.

[1] Nämlich im Traktat De cognitione primi principii qu. 1 membr. 1.

Articulus 14.

Utrum Deus sub eadem ratione formali sit subiectum theologiae viae et visionis.

20 v. 2. unten Argumenta in oppositum. Secundo quaeritur, utrum Deus sub eadem ratione formali sit subiectum theologiae viae et visionis 20 r. 1 patriae, et arguitur quod non. Deus | theologia viae et habitus visus gloriae formaliter differunt. Ergo et eorum obiecta.

Praeterea. Si tu dicas, quod diversitas luminis hoc facit formaliter, contra, sicut se habet unitas luminis ad unitatem scientiae, ita pluralitas ad pluritatem. Sed unitas luminis non sufficit ad unitatem scientiae. Nam manente eodem lumine naturali habemus[a] plures scientias philosophicas. Ergo etc. Si dicas, quod hoc est propter diversitatem medii, contra, quia medium in scientiis est illud, per quod demonstratur praedicatum de subiecto. Sed illud medium est ratio subiecti. Ergo qui ponit diversa media, ponit diversa obiecta formalia in scientiis.

In contrarium est illud, quod habetur in psalmo[1]: Sicut audivimus, sic vidimus etc. Ergo idem obiectum formale est, quod hic auditur et quod postea videbitur.

Responsio: et dico, quod non obstante diversitate formali theologiae viae et habitus gloriae, quod idem[b] obiectum formale potest esse utriusque, accipiendo formalitatem obiecti ex parte rei intellectae.

Die Sache ist selbstverständlich, wird aber ausführlich bewiesen. - Interesse verdient erst das Folgende.

21 v. 2 letztes Viertel Modo probato quod idem possit esse obiectum formale theologiae viae et habitus gloriae, probo duabus aliis rationibus, quod ita sit, scilicet quod idem sit obiectum formale utriusque habitus.

Prima ratio talis est, quia formale obiectum theologiae viae est Deus secundum rationem, qua Deus. Sed secundum eandem rationem formalem oportet, quod sit obiectum visionis patriae. Ergo etc. Maiorem suppono, quia infra probabitur, minorem probo, sci-22 r. 1 licet, quod obiectum formale | quantum ad principale obiectum visionis patriae sit Deus secundum rationem qua Deus, quia aut est obiectum eius secundum rationem qua Deus, aut secundum aliquam aliam rationem priorem vel posteriorem. Non secundum aliquam aliam rationem priorem, quia ista est prima, nec secundum posteriorem, quia tunc cognitio patriae esset plus a posteriori quam cognitio viae. Sed ista[c] est de Deo secundum quod Deus.

[a] haberemus. [b] illud. [c] — Sed ista.

[1] Ps. 47, 9.

Ergo relinquitur quod obiectum formale patriae sit Deus, secundum rationem qua Deus, et hoc fuit minor.

S e c u n d a[a] ratio procedit ex successione visionis, qua succedit visio fidei. Nach einer Zwischenerklärung über das Verhältnis der successio per se argumentiert er so: Visio non potest per se habere successionem respectu fidei, nisi sit incompossibilis cum ea in eodem subiecto vel quantum ad actum vel quantum ad habitum. Sed visio non est imcompossibilis cum fide nisi respectu eiusdem obiecti formalis. Ergo visio non habet per se successionem fidei, nisi sicut per se respectu eiusdem obiecti formalis. § Maior patet ex praemissis, minorem probo, quia videre aliquod obiectum idem materialiter secundum unum et credere secundum aliud non sunt incompossibilia, sicut videre Deum secundum quod Deus et credere, quod cras vel post cras faciet miraculum, non sunt incompossibilia, quia non omnes ponunt, quod illi, qui vident Deum immediate[b], non oportet, quod videant vel evidentiam habeant, quid Deus facturus est in posterum. Ergo visio non habet necessario et per
22 r. 2 se successionem ad fidem, nisi respectu eiusdem obiecti formalis, et sic patet minor et per consequens quaestio principalis, scilicet quod visio et fides sint de eodem obiecto formali.

A d p r i m u m i n o p p o s i t u m dicendum, quod non oportet, quod ad unitatem scientiae sufficiat unitas obiecti formalis nisi aliis existentibus eisdem, puta lumine et medio.

A d s e c u n d u m . . . non est verum, quod unitas luminis non sufficit ad unitatem scientiae. Wird weiter ausgeführt.

22 r. 2 unten A d t e r t i u m dicendum, quod medium in aliqua scientia potest dupliciter accipi, u n o m o d o pro medio, quo attingitur ad cognitionem rationis formalis obiecti, secundum quod ad cognitionem Dei potest aliquis pervenire vel per dictum alterius vel per evidentiam
22 v. 1 rei in se. | A l i u d est medium probandi aliquid de subiecto, prout probamus de Deo per hoc, quod est ens non ab alio, quod sit aeternus . . . Ergo de medio primo modo non est verum, quod ratio formalis obiecti sit medium; et de tali medio loquimur hic, quod diversitas medii sufficit ad diversitatem scientiarum non obstante unitate medii, quae est ratio formalis obiecti. Et talis diversitas medii est inter theologiam viae et visionem patriae, quia ad rationem istam hic attingimus ex dicto alterius cum aliqua manuductione ex similitudine creaturarum in vero videndo ipsam rem in se.

a 3. b imino

Articulus 15.

Utrum idem obiectum formale sid fidei et theologiae.

Tertium quaeritur, utrum idem obiectum formale sit fidei et theologiae; et est similis quaestio, ac si quaereretur, utrum idem obiectum formale sit principiorum habitus et scientiae: et arguitur quod non, quia diversorum habituum in eodem intellectu eodem modo disposito non est idem obiectum formale. Sed habitus principiorum cui respondet fides, et habitus conclusionum cui respondet scientia, sunt diversi habitus formaliter. Ergo etc. Wird genau ausgeführt.

22 v. 1 unten Praeterea praedicatum et subiectum alicuius propositionis non sunt eiusdem rationis, sed in altera praemissarum, quae pertinent ad habitum principiorum, ratio subiecti est praedicatum, et 22 v. 2 subiectum est ipsum subiectum | propositionis. Ergo illa ratio, quae praedicatur de subiecto in praemissa, non est eiusdem rationis cum subiecto, sed ipsum subiectum est, de quo infertur praedicatum in conclusione. Ratio autem formalis obiecti est ista, quae praedicatur de eo in praemissis. Ergo ista ratio formalis subiecti, quae est obiectum habitus principiorum, non est[a] ratio formalis obiecti in conclusione, quae pertinet ad habitum scientiae.

Praeterea, nihil unum et idem est subiectum in diversis propositionibus secundum eandem rationem. Sed praemissae et conclusio . . . sunt diversae propositiones. Ergo illud, quod dicitur subiectum scientiae, non est obiectum secundum eandem rationem habitus principiorum et scientiae, nec per consequens idem obiectum formale et fidei . . . et theologiae . . .

Contra. Praedicatum demonstratum probatur de subiecto per rationem formalem eius. Sed ista eadem ratio est, secundum quam est formale obiectum habitus principiorum. Ergo idem obiectum formale est habitus principiorum et habitus conclusionum demonstratarum de ipso, et per consequens idem formale obiectum est fidei et theologiae . . .

Praeterea, ad idem specialiter de fide et theologia, quia ubi est una realitas, ibi est et eadem formalitas, quia formalitas obiecti realis est sua realitas. Sed ea, quae sunt fidei et theologiae, dicunt eandem realitatem, quia omnia, quae conveniunt Deo, sunt idem re cum ipso Deo et inter se. Ergo etc.

Responsio. Ad evidentiam istius quaestionis sciendum, quod hic non quaeritur de formalitate, quae potest competere obiecto in habitudine ad potentiam, secundum quam determinato modo cognoscitur ab ea, prout formaliter distinguuntur per se notum et

[a] — est

per aliud notum quantum ad modum, quo cognoscuntur. Sed hic quaeritur de formalitate, quae est ex parte rei intellectae, prout dicimus, quod Deus cognoscitur quantum ad id, quod est potens, et
23 r. 1 quantum ad id, quod est sciens vel | volens et sic de aliis. Nun bemerkt er, daß das obiectum complexum der Conclusion selbstverständlich nicht dasselbe sein kann wie die obiecta der Praemissen. Si autem accipiatur obiectum formale illud incomplexum, de quo aliqua principia probantur in scientia, et accipiamus rationem formalem eius illam, ad quam omnia alia reducuntur sicut ad primam rationem formalem talis obiecti respectu concludendorum in scientia: sic dico, quod oportet ponere, quod idem formale obiectum sic acceptum sit habitus principiorum et scientiae et per consequens fidei et theologiae, et hoc probatur duplici ratione.

Prima sumitur ex ratione medii, quo probatur probatum. Der Mittelbegriff in einem Schlusse muß natürlich in Praemisse und Schlußsatz ein und dasselbe sein. Sed ratio formalis obiecti est huiusmodi. Ergo oportet quod subiectum accipiatur secundum unam et eandem rationem, prout accipitur in praemissa et conclu-
23 r. 2 sione . . . Minor patet, quia per rationem obiecti semper | probatur id, quod probatur de eo, et ideo medium probandi semper est ratio subiecti.

Secunda ratio sumitur ex termino, ad quem oportet totus processus scientiae resolvere . . . Dieser Terminus ist gerade die ratio formalis obiecti. Nun aber umfaßt der totus processus scientiae die Praemissen und den Schlußsatz. Ergo habitum principiorum et scientiam, quae est habitus conclusionis, oportet reduci ad aliquam unam rationem formalem obiectivam. Also . . .

Ad primum in oppositum dicendum. Die verschiedenen habitus im selben Intellekt haben verschiedene obiecta complexa. Nihil tamen prohibet, omnia ista reduci ad unum obiectum formale simplex, cuius ratio per se inest sibi et alia per rationem illam . . .

Ad secundum dicendum, quod praedicatum et subiectum esse diversarum rationum potest intelligi dupliciter, uno modo quantum ad formalitatem ipsius rei intellectae, et sic praedicatum et subiectum in propositione, in qua praedicatur ratio subiecti de subiecto, non habent diversas rationes, quia unum est ratio alterius. Alio modo potest intelligi aliqua habere diversas rationes quantum ad modum, quo intelliguntur, et sic subiectum et praedicatum in tali propositione possunt habere diversas rationes, quia illud, quod
23 v. 1 per unum | intelligitur implicite, per aliud intelligitur explicite, vel potest dici et est idem, quia illud praedicatum, quod praedicatur de subiecto, quando ratio sua praedicatur de eo, reducitur ad subiectum non sicut ad rationem diversam, per quam insit, sed sicut

habet reduci ratio alicuius ad illud, cuius est ratio, alia autem reducuntur ad subiectum per illam rationem.

Ad tertium dicendum, quod idem in diversis propositionibus non potest esse subiectum secundum eandem rationem accipiendo rationem quantum ad esse rationis sive quantum ad intentiones secundas, quae sunt subiectum et praedicatum, genus et species et consimilia. Idem tamen et secundum eandem rationem sumptam ex parte rei intellectae potest esse subiectum diversarum rationum.

Primam rationem in oppositum concedo, ad secundam, quia videtur concludere quod idem formale obiectum etiam complexum sit utriusque, respondeo et dico, quod formalitas rei intellectae bene accipitur ex eius realitate, sed non oportet, quod manente unitate reali[a] idem possit esse obiectum formale diversarum cognitionum vel habituum non adaequatorum vel comprehendentium. Sic autem est hic, quia realitas, quae Deus est, uno conceptu non comprehenditur nec adaequatur.

Articulus 16.

Utrum Deus sub ratione non apparentis sit obiectum formale theologiae.

Quarto quaeritur[b], utrum Deus sub ratione non apparentis sit obiectum formale theologiae, et arguitur, quod sic, quia idem obiectum formale est fidei et theologiae, ut probatum est supra. Sed subiectum fidei est Deus sub ratione non apparentis. Ergo etc. Die Minor wird aus Hebr. 11 bewiesen.

Praeterea, illud videtur esse ratio formalis obiecti alicuius habitus, quo ablato tollitur ratio habitus. Sed ablata non-apparentia tollitur fides, quia de aperte visis et evidentibus non est fides. Ergo etc.

Praeterea, secundum beatum Dionysium libro de divinis nominibus Deo positive coniungimur secundum intellectum, quando 23 v. 2 coniungimur ei ut ignoto, et hoc figuratum est per illam | caliginem, in qua videbatur Deus a Moyse[1]; secundum illud videtur esse ratio formalis uniuscuiusque obiecti intelligibilis, secundum quam positive coniungimur intellectu ipsi intelligibili. Ergo etc.

In contrarium est, idem esse obiectum fidei et theologiae. Sed formalis ratio obiecti fidei non est non-apparentia. Ergo etc. Probatio minoris, quia primum formale obiectum fidei est primum creditum, cum fides sit habitus creditivus. Sed Deum non esse apparentem non est primum, quod de Deo credimus, ut magis probabitur infra. Ergo etc.

a + quod   b — Quarto quaeritur

[1] Dionys. de div. nom. 1, 1 und öfters; vgl. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900, 157 f.

Responsio. Ad evidentiam istius quaestionis sciendum, quod, sicut saepe dictum est, formalitas alicuius obiecti cogniti dupliciter potest accipi, uno modo ex parte cognoscentis, ut accipiamus formalitatem obiecti cogniti, prout importat habitudinem ad potentiam cognoscentem vel sic vel sic notum, vel tali modo notum, puta clare vel obscure, alio modo accipitur formalitas rei cognitae ex parte rei cognitae, sicut quando dicimus, quod formale obiectum visus est color et auditus sonus, et sic de consimilibus.

Für die erste Art ist wieder zu scheiden: die non-apparentia als obiectum formale des Glaubens läßt sich auffassen uno modo, quod ipsa notitia fidei sit ipsa non-apparentia vel ignorantia. Et isto modo impossibile est dicere, quod formale in aliquo cognito sit non-apparentia vel ignorantia, quia sic sequeretur, quod aliquid haberet esse notum a potentia cognitiva, prout est totaliter ignotum a potentia. Sed ista sunt opposita. Ergo etc. Alio modo potest intelligi, quod accipiatur non-apparentia esse formale in obiecto cognito, quantum ad modum cognoscendi, . . . quod notitia, quae habetur, . . . sit obscura, ita quod non-apparentia stet pro obscuritate notitiae et sic verum est, quod fides est de non apparenti id est de obscure cognito, et formale in fide ex parte modi cognoscendi potest dici talis obscuritas . . .

24 r. 1 Si autem accipimus formalitatem ex parte rei intellectae evidenter, quidam dicunt, quod Deus sub ratione non apparentis est obiectum formale in theologia viae, et in hoc differt a notitia Dei et beatorum, quia utrorumque obiectum formale est Deus secundum quod evidens. Sed differunt, quia obiectum formale beatorum est Deus visus participative et non plene, obiectum autem formale suae cognitionis est Deus visus plene et evidenter.

Sed non videtur mihi. Et probo, quod Deus sub ratione non apparentis non sit in theologia formale obiectum et hoc quattuor rationibus, quarum primae duae probant non solum, Deum non esse sub ratione non apparentis obiectum formale theologiae nostrae, sed etiam probant, Deum non esse obiectum formale sui ipsius et beatorum sub ratione evidentis vel participative vel plene.

Prima ratio talis est. Nullus habet pro formali ratione obiecti sui primo cogniti actum suum vel modum sui actus vel relationem sui obiecti ad actum . . . Sed non-apparentia vel illa obscuritas dicit modum actus . . . Ergo . . . Wird einzeln bewiesen.

24 r. 2 zweites Drittel Secunda ratio sumitur ex ordine rationis formalis obiecti ad aliqua et est talis. Formalis ratio obiecti debet esse ratio, quare praedicata conclusa de subiecto insint ei vel saltem debet esse ratio inferendi et notificandi illa de subiecto. Sed praedicti modi vel relationes non sunt huiusmodi. Ergo etc. Wird einzeln bewiesen.

24 v. 1 zweites Viertel Tertia ratio est propria huic opinioni, quae talis est: Nulla scientia habet pro per se et primo obiecto privationem vel negationem. Sed non-apparentia . . . dicit negationem vel privationem. Ergo etc. Wird weiter ausgeführt und verteidigt.

24 v. 2 Quarta ratio similiter est propria huic positioni, scilicet de non-apparentia, et est talis, quia formale obiectum fidei, etiam secundum eos, oportet, quod sit non evidens. Sed Deum non esse nobis evidentem vel esse non apparentem non est inevidens, immo est nobis notum experientia nostra . . . Ergo etc. Et confirmatur ratio, quia inevidentia fidei talis est, quod ea, quae sunt fidei, non innotescunt nobis nisi ex auctoritate. Sed Deum non esse apparentem innotescit nobis sine quacunque auctoritate ex experientia. Ergo etc.

Ad primum in oppositum. Der Glaube wird per modum sui actus definiert als habitus faciens cognitionem obscuram et aenigmaticam de suo obiecto. Wird aber der Glaube per suum obiectum definiert, so heißt die Definition: fides est habitus, quo credimus divina. Danach löst sich das Argument.

Ad secundum dicendum, quod non solum modo ablata formali ratione obiecti, sed etiam ablato proprio lumine et proprio actu et modo eius aufertur habitus. Et ideo, si ablato non apparenti vel obscuro aufertur fides, non oportet, quod non apparens sit proprium et per se obiectum eius . . . sed sufficit, quod importet . . . modum actus.

25 r. 1 Ad tertium dicendum. | Die Absicht des Dionysius geht nur dahin, zu zeigen, quod quantumcunque proficiamus in cognitione Dei, quod deficimus a perfecta notitia eius et remanet nobis quantum ad hoc ignoratus, non autem quod talis ignorantia sit formale obiectum[a], quod de Deo cognoscimus.

Articulus 17.

Utrum Deus sub ratione glorificatoris vel universalis boni sit subiectum.

Postea quaero, utrum Deus sub ratione glorificatoris vel sub ratione universalis boni creaturae intellectualis sit subiectum vel obiectum formale, quod idem est, in theologia, et arguitur quod sic, quia formale obiectum uniuscuiusque scientiae debet accipi in ordine ad finem ipsius scientiae, quia obiectum formale alicuius scientiae debet proportionari fini ipsius scientiae. Sed finis istius scientiae est beatitudo seu glorificatio Ergo formale obiectum . . .

Praeterea, nulla scientia humana excedit bonum humanum, quia omnis scientia humana est aliqua perfectio hominis. Sed

[a] obiecto

theologia . . . est quaedam . . . perfectio hominis. Ergo non excedit bonum humanum. Sie muß also als Objekt ein bonum humanum haben. Ergo theologia debet habere Deum pro obiecto sub ratione boni humani vel sub ratione universalis boni humani.

Das Argument wird ausgeführt und verteidigt. Dann folgt:

25 r. 2 zweites Viertel

In contrarium est, quod illud, quod quaeritur de aliquo ut praedicatum de obiecto et de quo vel pauca vel nulla quaeruntur, non potest esse primum et per se obiectum vel subiectum alicuius scientiae. Sed Deus sub ratione glorificatoris est huiusmodi. Ergo etc. Führt den Beweis. Daraus interessiert nur die Definition: Illud est vere subiectum scientiae, de quo omnia concluduntur in ista scientia mediate et immediate et quod de nullo alio concluditur vel quaeritur . . .

Responsio. Ad istam quaestionem quidam dixerunt, quod Deus sub ratione glorificatoris erat obiectum formale theologiae viae [1], alii autem posteriores videntes, quod non solum modo determinatur de Deo in ista scientia secundum quod | glorificator, sed etiam secundum quod redemptor et iustificator, voluerunt invenire unam rationem, ad quam ista plura reducuntur, et videbatur eis, quod non poterat inveniri alia ratio nisi ista boni, scilicet universale creaturae rationalis [2]. Hervaeus zeigt, daß von diesen Meinungen die erste noch die bessere sei; denn man kann von Gott, dem glorificator, ausgehend, zeigen, daß er nur Gerechte selig macht, daß aber die verlorene Gerechtigkeit nur durch den Gottmenschen wiedergewonnen werden konnte, daß also Gott die Fleischwerdung durchmachen und Erlöser werden mußte und Spender der Rechtfertigung. Man kann also das, was die andern meinen, auch auf Grund der ersten Ansicht in der Theologie mitbehandeln, indem die ratio des redemptor und iustificator mitteibar auf die ratio glorificatoris zurückgeführt wird. Die ersten sprechen also das, was die zweiten ungenau sagen, nur genauer aus, indem sie das universale bonum als Deus sub ratione glorificatoris bezeichnen.

(Marginal: 25 v. 1)

25 v. 2 Mitte

Modo intendo ostendere, quod neutra istarum positionum est vera . . . Er bringt zwei rationes. Una posita est in arguendo ad partem istam negativam, quae videtur mihi efficax, et quod

[1] Aegidius Romanus sagt: In theologia principaliter Deum cognoscere intendimus ut nostrum restauratorem et glorificatorem, siehe Scholion S. 57*, nach Durandus ist das Subjekt eines wesentlichen Teils der Theologie Deus sub ratione salvatoris, ebd. S. 60*.

[2] Johannes Pecham bezeichnet das bonum salutare als Subiectum universale der Theologie, Scholion S. 56*, Guilelmus Varro aber Deus sub ratione boni, ebd. S. 60*.

est ibi dictum de glorificatore, potest dici de universali bono[a] creaturae rationabilis, quia istud non est, de quo omnia alia mediate vel immediate probantur vel quaeruntur, sed est illud, quod quaeritur vel est natum quaeri de alio. Secunda ratio sumitur ex habitudine formalis rationis obiecti seu subiecti ad illa, quae concluduntur vel probantur de subiecto.

Ad cuius evidentiam, antequam formatur ista ratio, sciendum quod quandoque scientia procedit a posteriori, et tunc illa ratio obiecti, per quam alia[b] probantur de eo, est, quantum ad[c] esse, posterior illis, quae per eam de subiecto probantur. Sed tamen quoad nos est notior, et est ratio notificandi et inferendi alia de subiecto, verbi gratia, si aliqua scientia tractaret de Deo sub ratione causae primae, ex sua causalitate prima concluderet de eo, quod habet 26 r. 1 aliquam virtutem activam, | et ex hoc concluderet ulterius, quod illa virtus activa non inniteretur alteri, et per hoc ulterius, ulterius concluderet, quod . . . agat propter finem, quem sibi praeordinat, et per consequens concluderet, quod oportet, quod agat per intellectum et voluntatem, et sic de aliis. Prima autem causalitas Dei, licet non sit causa vel ratio, quare ista conveniunt Deo, sed potius e contrario, tamen prima causalitas Dei est ratio inferendi et notificandi illa de Deo, unde in scientia faciente sic notitiam de Deo a posteriori ipsa causalitas esset prima ratio obiectiva, per quam alia concluderentur de Deo. Quandoque autem scientia est a priori, in qua notificantur de subiecto, quae sibi conveniunt per illud, quod est causa illorum in subiecto, et tunc prima ratio formalis obiectiva est et ratio et causa, si sit proprie causa omnium, quae concluduntur de subiecto, quare talia insint ipsi subiecto: itaque tunc idem est causa notificandi et essendi. Et ex istis possumus habere istam propositionem, in qua modo incipio formare rationem ad propositum, quia in omni scientia, sive sit a priori, sive sit a posteriori, formalis ratio obiecti scientiae vel est ratio, quare illa, quae concluduntur de subiecto, conveniunt sibi, et etiam est notificativa eorum, quae insint subiecto, vel saltem oportet, quod sit notificativa eorum et illativa. Sed praemissae seu praedictae rationes obiectivales per auctoritatem praedictarum positionum assignatae neutram istarum condicionum habent, respectu omnium eorum, quae concluduntur de Deo in theologia. Ergo etc..

Maior patet ex praemissa deductione, minorem probo. Der Beweis wird geführt zunächst bezüglich des glorificator: ratio glorificatoris non est causa et ratio eorum, quae Deo attribuuntur . . . 26 r. 2 | aber sie ist auch nicht die ratio inferendi vel notificandi omnia illa, quae de Deo in theologia probantur vel determinantur, quia

a — bono b omnia c — ad

omnia illa, quae habent ex sua ratione formali inferre alia a posteriori, non possunt convenire subiecto sine illis, quae inferuntur, et oportet, quod conveniant subiecto per illa, quae inferunt de eo . . . Sed multa concluduntur et determinantur de Deo in ista scientia, quae non sunt causa et ratio, quare Deus sit glorificator vel quod possit glorificare. Quibus circumscriptis per intellectum ad hoc potest intelligi Deus glorificator. Ergo etc. . . . Dann wird der Nachweis für die ratio boni universalis ebenfalls geführt.

26 v. 1 Mitte — Ad primum in oppositum dicendum, quando dicitur, quod formalis ratio obiecti scientiae accipitur et debet accipi in ordine ad finem, quod . . . [26 v. 2] Der Gedankengang ist dieser: | Der finis der spekulativen Theologie ist die cognitio Dei. Damit hat aber der Charakter Gottes als eines glorificator keine Beziehung, quia cognitio theologiae extendit se ad aliqua non reducibilia ad hanc rationem. Ja nicht einmal in der praktischen Theologie ist der finis die beatitudo, denn | [27 r. 1] finis principalis praxis, de quo tractat theologia, est honor et reverentia divini nominis . . . Quando ergo dicitur, quod necessitas theologiae . . . est propter directionem hominis in beatitudinem, si intelligatur, quod hoc sit praecipue necessitas eius in ordine ad commodum hominis, verum est. Sed si intelligatur, quod hoc sit praecipue necessitas eius in ordine ad quodcunque, falsum est . . .

Ad secundum dicendum, quod nulla scientia humana, nec theologia nec alia, excedit subiective bonum humanum, sed bene excedit obiective . . .

Articulus 18.

Utrum Deus sub ratione, qua veritas intelligibilis per fidem, sit obiectum theologiae [1].

27 r. 2 Mitte — Consequenter quaeritur, utrum Deus sub ratione, qua veritas intelligibilis per fidem, sit obiectum vel subiectum theologiae, et argutum est ad hoc, quod sic, quatuor rationibus. Ad quarum evidentiam sciendum, quod illae rationes non directe probant istam conclusionem, scilicet quod veritas intelligibilis per fidem sit formale obiectum theologiae, sed ad hoc videntur tendere, quod formale obiectum theologiae non excedat veritatem intelligibilem per fidem.

[1] Bonaventura nennt das credibile das totum universale, auf das sich der Gegenstand der Theologie reduzieren lasse, Scholion S. 54* f., Albertus erwähnt dies als Ansicht einiger „Alten", ebd. S. 55*, Thomas im Sentenzenkommentar nennt ens divinum cognoscibile per inspirationem, das Subjekt der Theologie, ebd., Johannes de Lichtenberg endlich sagt dafür: Deus sub ratione credibilis, ebd. S. 59* und Joh. Bachonus: Deus secundum quod est nobis cognoscibilis in sacra scriptura, S. 61*.

Arguitur ergo primo sic: Ratio formalis obiecti alicuius scientiae non excedit veritatem intelligibilem per lumen, cui innititur illa scientia . . . Ergo etc.

Secundo sic. Sicut se habet primo et per se obiectum formale ad potentiam, ita se habet primo et per se obiectum formale ad scientiam. Sed formale obiectum potentiae non excedit efficaciam potentiae. Ergo nec formale obiectum scientiae excedit efficaciam ipsius scientiae. Sed efficacia theologiae non excedit efficaciam luminis fidei . . . Ergo etc.

Tertio sic, quia secundum Philosophum lumen intellectus agentis se habet ad intellectum possibilem et ad factibilia in eo 27 r. 1 sicut | lumen artis vel ars ad materiam artis et ad factibilia in ea [1], et per consequens lumen fidei se habet ad theologiam acquisibilem per ipsum sicut ars ad factibilia in materia artis. Sed efficacia eorum, quae fiunt ab arte, non excedit artem. Ergo nec efficacia theologiae excedit lumen fidei vel veritatem intelligibilem per ipsam.

Quarta sic. Cognitio in patria und cognitio in via unterscheiden sich nur dadurch, daß Gott dort eine veritas intelligibilis per lumen gloriae, hier eine per lumen fidei ist. Also: Deus est obiectum formale theologiae quantum ad veritatem intelligibilem per lumen fidei.

In contrarium est, quia idem est ponere aliquid esse obiectum formale fidei et intelligibile per fidem et ut revelabile. Sed ut revelabile non est obiectum formale fidei, quia istud non est, quod primo creditur, scilicet[a] revelabilitas ipsa, cum dicat modum cognoscendi ipsius habitus fidei. Ergo etc.

Responsio: Drei Teile: Exposition der Begriffe, um die es sich handelt, Wiederholung einer früher gemachten Unterscheidung, Antwort auf die Quaestio.

Quantum ad primum. Bezüglich des Ausdrucks Wahrheit ist die noetische und die ontologische Wahrheit zu unterscheiden, bezüglich des Ausdrucks intelligibilis muß beachtet werden, daß er hier largo modo gemeint ist.

27 v. 2 Quantum ad secundum quod, quando quaerimus de obiecto formali alicuius actus vel habitus, dupliciter potest accipi ista formalitas, ut saepe dictum est, uno modo ex parte ipsius cognoscentis, ut scilicet accipiatur formalitas ista, quantum ad modum, quo natum est obiectum attingi a tali actu vel habitu, sicut si

[a] in

[1] Arist. De anima III 5. 430 a 10 ss. . . . *Ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν* . . .

diceremus, quod formidabile est formale obiectum opinionis et evidens est formale obiectum scientiae. Et sic, ut alias dictum est, minus proprie accipitur formalitas obiecti alicuius scientiae. Alio modo potest accipi formalitas obiecti ex parte rei intellectae, et sic dicitur formale in obiecto illud, quod est ratio considerandi alia et quantum ad quod subiectum primo et per se consideratum in scientia. Sicut si dicerem, quod in scientia naturali formale obiectum est ens mobile in eo quod mobile, quia obiectum illius scientiae primo et per se et principaliter consideratur in illa scientia quantum ad suam mobilitatem, et hoc sufficiat de secundo.

His praemissis respondeo ad quaestionem. Wenn veritas hier nur eine habitudo rationis bedeutet, so ist es falsch, zu sagen, die Theologie handle primo et per se von der veritas intelligibilis per fidem, denn sie handelt von Gott, der ein ens reale ist.

Interessant ist, daß Hervaeus hier einen doppelten Wahrheitsbegriff bespricht, ohne sich für einen zu entscheiden. Der erste ist: veritas dicit **habitudinem rationis** et est mere ens rationis, ut quidam dicunt, der andere ist: veritas, ut quidam dicunt, est relatio intellectus ad intellectum. Für beide weist er nach, daß sie nicht das primum et per se obiectum der Theologie bilden. Dann geht er über zur ontologischen Wahrheit.

28 r. 1 Si autem accipitur materialiter, scilicet pro illa entitate reali, in qua fundatur talis habitudo veritatis, . . . sicut dicimus, quod veritas naturae humanae est ipsa realitas naturae humanae, sic accepta veritate aliqua veritas est primo et per se obiectum theologiae, id est aliqua entitas, scilicet entitas vel realitas divina. Wenn nun aber gesagt wird, die veritas intelligibilis per fidem sei das obiectum formale theologiae, so gilt dies nur, wenn die formalitas minus proprie, nämlich ex parte cognoscentis, genommen wird, quia modus, quo nata sunt divina, quae traduntur in theologia, ab intellectu nostro attingi secundum communem modum viae, est modus, quo cognoscenti [a] scibilia sunt per fidem, et accipiendo sic formale obiectum invenitur frater Thomas quandoque, scilicet in primo Sententiarum, posuisse, quod subiectum formale theologiae est revelabile per fidem [1]. Si autem accipitur formalitas obiecti ex parte ipsius rei intellectae, scilicet illud, quod principaliter est consideratum in theologia vel creditum per fidem vel quantum ad id, ad quod Deus est principaliter consideratus in theologia, ut sit sensus quaestionis, quod quaeratur,

[a] cognito

[1] Vgl. Scholion S. 55*, ferner des Thomas anonymen Verteidiger S. 56* und endlich Johannes de Lichtenberg S. 59*, der speziell die hier bezeichnete Lehre in der Summa theologica des Aquinaten nachzuweisen sucht.

utrum Deus, quantum ad modum, quo est cognoscibilis per theologiam vel fidem, sit obiectum formale ipsius theologiae, dico, quod est impossibile; et hoc potest probari iudicio meo per omnes rationes illas, per quas probatum est, quod ratio glorificatoris vel ratio universalis boni humani non est formale obiectum theologiae, quia sicut illa ratio boni humani vel glorificatoris est quoddam probatum de aliquo et non est ipsum, de quo omnia probantur, ita est de isto intelligibili quantum ad intelligibilitatem ipsam, 28 r. 2 bis 28 v. 2 letztes Drittel quod nihil est aliud, quam credibile vel revelabile . . . Der Beweis wird weit ausgeführt.

Ad primum in oppositum dicendum, quod ratio illa non concludit, nisi quod cognoscibilia in theologia non excedunt illa, quae sunt intelligibilia per fidem. Sed ex hoc non sequitur, quod veritas vel entitas in generali accepta intelligibilis per fidem sit formale obiectum fidei vel theologiae . . . sed bene sequitur, quod illa entitas, quae est formale obiectum theologiae, est entitas intelligibilis per fidem. Sed per hoc non habemus, quae sit ista 29 r. 1 entitas in speciali, utrum sit Deitas vel glorificativitas | vel aliud tale. — Perinde patet ad secundum et ad tertium, quia non concluduntur, nisi quod theologia non excedit efficaciam luminis fidei . . .

Ad quartum . . . Nihil prohibet duos actus vel duos habitus non adaequatos sed deficientes habere unum et idem obiectum formale . . . ita tamen, quod per unum habitum intelligantur pauciora intelligibilia reducibilia in illa ratione formali obiecti, et per alium habitum intelligantur plura, et isto modo se habent cognitio viae et cognitio patriae, et ulterius in patria beatorum cognitio et cognitio Dei, et de hoc tractabitur perfectius in sequenti quaestione.

Articulus 19.

Utrum Deus sub ratione, qua Deus, possit esse subiectum alicuius scientiae humanae.

Consequenter quaeritur[a], utrum Deus sub ratione, qua Deus, possit esse subiectum alicuius scientiae humanae in via vel in patria, et arguitur quod non. Nullum obiectum infinitum sub ratione infinita est obiectum alicuius scientiae creatae nec per consequens alicuius scientiae humanae. Sed Deus sub ratione, qua Deus, est huiusmodi. Ergo etc.[1]. Minor patet . . . Maiorem probo tripliciter: 1. Jede scientia muß von derselben Art sein, wie ihr Formalobjekt . . . 2. Die scientia hat ihre 29 r. 2 species vom formalen Subjekt. | 3. Jede scientia hat ihre Denominatio

[a] — Consequenter quaeritur

[1] Das Gegenargument findet sich häufig in der Scholastik, ich verweise statt vielen auf die impugnationes im Scholion S. 58* Gegenargument Nr. 2.

vom formalen Subjekt. Er fügt einen vierten Beweis hinzu: Quarto sic: Quando aliqua duo sic se habent, quod ad plus in uno sequitur plus in altero ad infinitum, in uno sequitur infinitum in alio. Sed nobilioris obiecti est nobilior scientia et eminentior. Ergo infiniti obiecti oportet, quod sit infinita scientia . . .

20 v. 2 zweites Viertel Praeterea ad principale arguitur sic: illud obiectum, quod in sua ratione formali continet plura intelligibilia, quam quaecunque scientia terminata possit attingere, non est obiectum formale alicuius scientiae creatae. Sed Deus sub ratione, qua Deus, est huiusmodi. Ergo etc. Die Maior wird doppelt bewiesen.

In contrarium est, quia omnes ponunt, quod visio beata terminatur ad nudam essentiam Dei. Sed nuda essentia est ipsamet Deitas et ipsamet ratio deitatis, quantum est ex parte rei intellectae. Ergo Deus sub ratione suae Deitatis est obiectum beatorum. Sed beati angeli habent scientiam creatam et beatae animae scientiam humanam creatam. Ergo etc.

29 v. 2 Responsio. Ad evidentiam istius quaestionis intendo principaliter facere tria. Primo praemitto quasdam distinctiones. Secundo intendo ponere quasdam conclusiones et earum probationes. Tertio respondebo ad rationes factas in oppositum.

Quantum ad primum. Die Bedeutungen von ratio: Uno modo potest accipi ratio pro conceptu mentis, quem mens format de re, quam intelligit, et isto modo non intendo hic uti ratione, quando quaeritur, utrum Deus sub ratione etc., quia constat, quod Deus nec in theologia viae nec in theologia patriae est formale obiectum, secundum quod de eo est possibile formari talis vel talis conceptus, quod hic importat habitudinem eius ad actum, quo concipitur, vel ad habitum, quo cognoscitur. Alio modo dicitur illud, quo formaliter unumquodque dicitur tale . . . unde ratio sic dicta nihil aliud est quam aliqua entitas formaliter accepta, prout per eam aliquod ens est tale vel tale. Et notandum, quod hic accipitur formale largo modo pro omni eo, quod aliquid habet esse tale in eo quod huiusmodi. Et talem formalitatem etiam ipsa materia potest habere, quia, sicut ratio, qua aliquid est album[a], est albedo in eo, quod albedo, ita ratio, qua aliquod est materiale, est materia in eo, quod materia . . . et sic intendo hic accipere rationem. Die Frage lautet demnach: Utrum Deus sub ratione, qua Deus, quod est idem, quod ipsa Deitas in eo quod Deitas, sit obiectum formale alicuius scientiae creatae.

Die Bedeutungen von infinitum. Uno modo mere et pure formaliter . . . infinitum . . , importat . . . privationem finis.

Secundo modo . . . tantum materialiter . . . Infinitum gleich natura ista, in qua talis carentia fundatur non concludendo caren-

a quantum

tiam talem. Tertio modo . . . comparando materiale ad formale, 30 r. 1 accipiendo | scilicet materiam, in qua talis carentia fundatur, prout in ea fundatur talis carentia. Et posset esse exemplum de praemissis, ut, si ponamus per impossibile aliquam lineam infinitam, ista linea posset considerari vel quantum ad ipsam carentiam terminorum formaliter, non considerando de natura, in qua fundatur talis carentia; secundo modo, quod consideraretur ipsa natura in qua fundatur talis carentia, secundum quod est talis natura puta longitudo, non considerando carentiam terminorum convenientem sibi, quae fundatur in ea. Tertio modo posset considerari linea ista considerando fundamentum ipsius carentiae ad ipsam lineam, in qua fundatur, quando scilicet aliquis consideraret, qualiter ista linea est sine terminis. quae quidem consideratio vel notitia, etsi non posset fieri secundum considerationem simplicium, potest tamen fieri secundum considerationem et notitiam enuntiabilium; et hoc de primo sufficit.

Quantum ad secundum intendo probare quinque conclusiones . . .

1. Infinitum quantum ad rationem formalem suae infinitatis nullius scientiae creatae vel increatae est formale obiectum. Denn keine Wissenschaft hat zum Formalobjekt die bloße Verneinung.

30 r. 2 2. Actu cognoscendi creato vel scientia creata potest cognosci infinitum quantum ad rationem formalem suae infinitatis. Wird ausführlich bewiesen. (Ausführung fol. 30 r. 2—30 v. 1.)

3. Infinitum in perfectione quantum ad illud, quod est materiale in ipso infinito, potest cognosci et cognoscitur per rationem 30 v. 2 creatam. Aus dem Beweis: Illa notitia, quae terminatur . . . ad illam realitatem, quae est Deus per essentiam et ut est realitas Dei per essentiam, habet pro formali obiecto infinitum in perfectione materialiter, id est ipsam naturam divinam, quae caret fine.

4. Infinitum in perfectione, quantum ad compositionem materialis ad formale, potest cognosci per scientiam creatam. In der visio beatifica erkennt der Selige sofort, ob eine geschaute Entitas finita oder infinita sei.

5. Deus sub ratione, qua Deus, est obiectum alicuius scientiae creatae et intendo hic accipere scientiam creatam et quamcunque notitiam vel cognitionem evidentem vel habitum talem notitiam 31 r. 1 elicientem. Der Beweis lautet: Cognitio intuitiva alicuius entis modo, quo loquimur hic de cognitione intuitiva, habet terminari ad rem, cuius est cognitio intuitiva, secundum suam essentiam realem, qua realiter existit. Sed visio beata est cognitio intuitiva divinae essentiae, ut omnes concedunt. Ergo habet terminari ad eam secundum suam existentiam et entitatem naturalem . . . qua existit. Das

aber ist die ipsa Deitas, denn Deus existit formaliter Deus Deitate ... Et sic patent illae quinque conclusiones.

Ad rationes in oppositum ... Zur Widerlegung der ersten macht er eine fünffache Distinktion bezüglich des Satzes: Infinitum sub ratione infiniti esse obiectum formale alicuius scientiae, die nach den Ausführungen des Hauptteiles Neues nicht enthalten. Er geht nun ausführlich die einzelnen Beweise des ersten Gegenargumentes durch und kommt nach fünf Spalten.

32 r. 2 Ad secundum principale. Hier distinguiert er wieder den Ausdruck obiectum formale scientiae 1. pro aliquo incomplexo, ad cuius rationem stat totus processus scientiae, in cuius ratione virtualiter continentur omnia conclusa in illa scientia ... 2. ... totus ambitus complexorum, quibus omnia conclusa in ista scientia concluduntur ... Im ersten Fall gibt es wieder zwei Distinktionen zu machen usw.

32 v. 1 Auch die secunda ratio der Maior des zweiten Arguments wird ausführlich zurückgewiesen und beschäftigt ihn noch fast zwei Spalten.

Articulus 20.

Utrum de Deo sub ratione Deitatis possit esse aliqua notitia in via.

32 r. 1 Quaeritur consequenter, utrum de Deo sub ratione Deitatis possit esse aliqua notitia in via, et videtur, quod non. Denn Deitatem non possumus cognoscere in via. Wir können nicht die essentia divina erkennen.

Praeterea. Wir können nicht die quiditas Dei hier schon erkennen. Das quid nominis nur zu kennen genügt nicht, weil das quid nominis auch beim non ens möglich ist. Das quid rei aber können wir a priori d. h. per causam nicht erkennen, denn Dei nulla est causa, auch in se können wir es nicht erkennen, denn das wäre die visio, a posteriori d. h. per effectum auch nicht, denn die Effekte Gottes sind ihm nicht adaequat.

Praeterea: Intuitiv können wir das quicquid est Dei reale nicht erkennen, denn das ist die visio, abstraktiv auch nicht, denn dies könnte nur sein, die essentia abstrahierend ab esse Aber in Gott sind esse und essentia eins, — oder abstrahierend a suppositis aber essentia und suppositum sind in Gott totaliter idem re.

32 r. 2 Praeterea: Die Erkenntnis per causalitatem et eminentiam genügt nicht, um Gott sub ratione Dei zu erkennen. Denn man kann eine Ursache vorhanden wissen, ohne ihre ratio zu kennen; wir wissen z. B., daß die Himmelskörper eine Ursache ihrer Bewegung haben, aber utrum sit intelligere vel velle vel aliqua alia virtus activa media inter istas, das wissen wir nicht. Auch kann

man etwas als Vornehmstes kennen, ohne seine ratio formalis zu kennen. Wer weiß, daß der Mensch das nobilissimum omnium animalium ist, kennt darum noch nicht seine ratio formalis.

In contrarium est. Die Ausführung ist sehr umständlich und bespricht die Frage, ob mit dem Ausdruck: Deus est in eo quod Deus, mehr gesagt sei als mit dem bloßen Wort Deus, um endlich zu dem Schluß zu kommen, ja, und wir müssen zugeben, daß Deus secundum rationem, qua Deus est, possit esse nobis notus in via.

33 v.1 Responsio. Ad evidentiam istius quaestionis primo videndum est, quid importat hoc, quod dicitur cognoscere Deum secundum quod Deus vel rationem suae Deitatis.

Secundo ostendendum est, qualem conceptum possumus habere de Deo naturali cognitione in via. Tertio ostendetur, quomodo sunt diversae rationes etiam quantum ad entitatem sibi propriam, et ultimo apparebit de quaestione.

33 v.1 bis 34 r.1 Primum. Der Schluß der langen Untersuchung: scilicet sit sensus quaestionis, utrum Deus secundum Deitatem suam sive quantum ad entitatem suam, ut est Deitas, intelligatur a nobis in via naturali cognitione, et hoc de primo sufficiat.

34 r.1 —34 r.2 Quantum ad secundum . . .

34 r.2 unter der Mitte Sic ergo via causalitatis pertingimus ad concipiendum Deum sub ratione talis entitatis formalis subtracta tali causalitati, et haec entitas nihil aliud est quam Deitas nec aliud esse potest. Similiter via eminentiae videntes ordinem essentialem in naturis specificis rerum pertingimus . . . ad cognoscendum istam naturam perfectissimam non solum quantum ad habitudinem, quam importat istud perfectissimum ad alia minus perfecta, sed etiam quantum ad absolutum, in quo talis habitudo fundatur, quia concipimus esse quandam entitatem absolutam, in qua talis habitudo eminentiae fundatur, et quod est quaedam formalis entitas absoluta . . . et entitas istius |

34 v.1 non potest esse fundamentum talis eminentiae, nisi prout est talis entitas specialis, quae est Deitas. Wenn einer vom Menschen nur wüßte, er ist das vornehmste Lebewesen, so wüßte er sofort, daß diese Eminenz sich nur auf die rationalitas gründen kann. Ebenso gelangen wir zu einem Gottesbegriff via eminentiae, indem wir die Gottheit concipieren: ut entitatem quandam formalem absolutam, in qua fundatur . . . summa eminentia determinans formaliter entitatem absolute dictam ad primum ens, quod Deum vocamus . . . Et eodem modo pertingimus via causalitatis ad cognoscendum Deitatem ut entitatem quandam absolutam, determinantem specifice entitatem absolutam communiter acceptam ad primam causam, quam Deum vocamus . . .

34 v. 1 letztes Drittel

Quantum ad tertium.

34 v. 2 Die erste Antwort fol. 34 v. 2 letztes Drittel: Soll das Gesagte verstanden werden sic, quod ipsa Deitas, quantum ad illud, quod in se est, est cognoscenda in se et immediate absque quocunque medio cognito ducente in cognitionem eius, dann ist zu sagen: isto modo non cognoscitur a nobis in via secundum rationem suae Deitatis. Soll es aber heißen, Gott kann von uns erkannt werden secundum 35 r. 1 rationem suae Deitatis, id est quantum ad entitatem suam, | ut est Deitas, dann ist die Frage zu bejahen, denn das heißt nichts anderes als cognoscere entitatem Dei non solum modo quantum ad fundamentalitatem illam, sed etiam quantum ad entitatem illam formalem et specialem, in qua fundatur talis fundamentalitas . . .

35 r. 1 Mitte Sic ergo videtur mihi, quod homo naturali cognitione potest attingere ad concipiendum talem entitatem absolutam et specialem, in qua talis fundamentalitas causalitatis vel eminentiae primo fundatur, et cognoscere talem entitatem absolutam et specialem est cognoscere [a] Deitatem ut Deitatem, modo quo Deitas nata est concipi ex alio.

Et ex hoc potest solvi ad quandam controversiam, quae videtur esse inter doctores, quia quidam dicunt, quod de Deo non possumus scire in via quid rei, alii vero dicunt, quod oportet necessario . . . alioquin non possemus scire, quod Deus sit aliquod ens speciale habens esse in rerum natura . . .

Ad rationes in oppositum.

35 r. 2 Ad primam dicendum. Sie versteht sich durch das corpus articuli.

Von der zweiten ist die dritte der drei Behauptungen zu leugnen, nämlich daß Gott nicht per effectum erkannt werden könne. Dico quod effectus tripliciter possunt se habere ad causam: uno modo, quod sit effectus adaequatus et proprius, alio modo, quod non sit adaequatus nec proprius, tertio modo, quod sit proprius, licet non sit adaequatus. Er distinguiert jetzt noch den 35 v. 1 effectus adaequatus. Wenn nun auch die effectus Dei nicht im strengen Sinn Gott adaequat sind, so daß seine Kraftmittel über sie hinausreichen, so sind sie doch ihm eigentümlich, so daß sie keiner andern Ursache zugeschrieben werden können. Und somit ist zu sagen, quod quid rei de Deo non potest cognosci per tales 35 v. 2 effectus cognitione perfecta et explicita, sicut est natum cognosci in se, cognitione tamen imperfecta et implicita et ex alio potest cognosci, sicut dictum est supra.

Ad tertiam. Abstraktiv kann Gott erkannt werden, denn in dem Ding, welches unum re per essentiam ist, kann trotzdem vom Menschen in der Erkenntnis eins vom andern abstrahiert werden.

a — cognoscere

Ad quartam. Die Widerlegung erübrigt sich nach dem im Corpus Gesagten.

Articulus 21.

Utrum Deus sub ratione Deitatis possit esse subiectum in aliqua scientia humanitus inventa.

Adhuc quaeritur, utrum Deus sub ratione Deitatis
35 v. 2 possit esse subiectum in aliqua | scientia humanitus inventa, et arguitur, quod non.

Die Responsio kommt nach längeren Ausführungen zu
36 v. 2 dem Resultat fol. 36 v. 2 Ad hoc, quod aliquid possit esse subiectum alicuius scientiae humanitus inventae quantum ad aliquam rationem suam, sufficit, quod illa ratio virtualiter contineat aliqua possibilia probari per eam de illo subiecto probatione evidenti
37 r. 1 quoad nos . . . Sed Deus quantum ad Deitatem est huiusmodi. Ergo etc. Man kann nämlich aus der ratio Deitatis beweisen, z. B. daß Gott das ens nobilissimum ist, oder daß er keine Ursache hat usw. Die Solutiones der Argumente fol. 37 r.—37 v. 2.

Articulus 22.

Utrum theologia sit de Deo sub ratione Deitatis.

37 v. 2 Utrum theologia sit de Deo sub ratione Deitatis et arguitur, quod non; folgen die Argumente.

38 r. 1 Die Responsio wiederholt zuerst, was, wie früher ausgeführt, zur scientia proprie dicta gehört, dann die Unterschiede zwischen
38 r. 2 Theologie und scientia proprie dicta: Sie kann keine Evidenz ihrer Wahrheiten geben, aber sie kann eine ratio angeben, quae est prima ratio, per quam omnia alia Deo conveniant, ut et est ratio divinitatis.

38 r. 2 zweites Drittel Ex his tertio ad quaestionem respondeo et dico, quod subiectum in theologia est Deus secundum rationem qua Deus[1].

Er formuliert die ratio auch in folgender Form: Ratio formalis obiecti debet continere virtualiter omnes veritates contentas in isto habitu, respectu cuius ponitur esse subiectum, sive iste habitus sit scientificus sive non, et hoc vel quantum ad earum evidentiam de subiecto vel quantum ad hoc, quod sit ratio prima quare omnia, quae attribuuntur subiecto per illum habitum, conveniant, vel utroque modo. Sed nulla ratio de Deo potest continere virtualiter evidentiam omnium veritatum theologicarum de subiecto, quod est Deus, nec per consequens potest continere veritates theo-

[1] So auch die Antwort in Hervaeus I Sent. qu. 7 pag. 20, 1 B: Sic mihi videtur, quod Deus, secundum quod Deus absolute, est subiectum theologiae.

logicas utroque modo, scilicet et quantum ad evidentiam et quantum ad rationem, quare insint subiecto, nisi ratio Deitatis sit ratio formalis subiecti theologiae, per quam sicut per primam rationem omnia alia Deo conveniunt. Ergo etc. Die Minor wird ausführlich 38 v.—39 r. 2 bewiesen. Dann folgen die solutiones ad argumenta.

Schließlich zeigt er, daß die Einwände, welche von andern gemacht werden, ihre eigenen Aufstellungen erst recht treffen; es 39 r. 2—40 r. 2 genügt aber hier, an die Quaestio zu erinnern, wo er die Frage behandelt hat, ob Gott sub ratione glorificatoris etc. das Subjekt des Glaubens oder der Visio sei.

Articulus 23.

Utrum ad hoc, quod theologia sit de Deo, sit necessarium scire quid rei de Deo.

40 r. 2 Quaero postea et ultimo circa subiectum, utrum ad hoc, quod theologia sit de Deo, sit necessarium scire quid rei de Deo, et arguitur, quod sic . . .[1].

Die Responsio beginnt mit der alten Distinctio, daß das quid rei und quid nominis ex parte nostra und ex parte rei cognitae genommen werden kann. Ex parte nostra kann ich von einem mons aureus das quid nominis und quid rei kennen, ohne zu wissen, ob es einen mons aureus gibt[2].

Ex parte rei unterscheiden sich quid nominis und quid rei dadurch, daß einige Begriffe etwas Reales bezeichnen: Mensch, Tier 40 v. 1 etc., einige etwas nicht Reales wie privatio, caecitas. | Oder sie unterscheiden sich auch dadurch, daß man unter quid rei das versteht, was die Wahrheit des Dinges bezeichnet, unter quid nominis aber die mit Hilfe von Akzidenzien und Umständen beschreibende Descriptio des Dinges.

40 v. 1 unten Ad quaestionem ergo dicendum, quando quaeritur, utrum ad habendam theologiam requiratur, quod sciamus quid rei de Deo, quod non oportet scire quid rei de Deo, quomodocunque accipiatur 40 v. 2 oben quid rei, | sed bene oportet credere quid rei de Deo.

unten Von den Solutiones argumentorum interessiert die erste: Ad primum dicendum, quod maior est vera, quod oportet scire quid 41 r. 1 rei ad habendam scientiam de aliquo ut de primo et per se | subiecto. Sed tunc dicendum est, quod theologia non est scientia, ut supra dictum est, et ideo non oportet scire quid rei ad habendum theologiam, sed sufficit credere, ut supra dictum est.

[1] Das Argument wird schon von S. Thomas erwähnt und widerlegt, siehe Scholion S. 55*.

[2] Vgl. oben Artikel 13 S. 63* und den dortigen Verweis Anm. 1.

Tertio: De causa finali theologiae.

I. De necessitate theologiae.

Articulus 24.

Utrum necessarium fuerit aliquam doctrinam dari homini per revelationem.

Postquam quaesitum est de theologia, qualis habitus sit, utrum scilicet scientia vel alius habitus, et postquam quaesitum est de eius subiecto, nunc restat quaerere de eius fine. Et quia unumquodque ordinatum ad finem habet necessitatem ex fine prout necessarium distinguitur contra superfluum, ideo primo quaeritur de theologia utrum sit necessaria, et hoc est quaerere, utrum necessarium fuerit aliquam doctrinam dari homini per revelationem, et arguitur, quod non, quia praeter scientias, quae sunt de omni ente, non est necessaria aliqua alia scientia. Sed scientiae humanitus inventae tractant de omni ente. Ergo . . .

41 r. 2 letztes Drittel Responsio . . . Non est necessaria sicut finis, saltem sicut finis ultimus, non solum accipiendo finem ultimum pro Deo, sed etiam pro perfectione inhaerente homini, quae vocatur bonum commodi, quia omnis habitus dicit perfectionem et ordinatur ad aliquam perfectionem habendam[a] sicut ad aliquam operationem eius ... Die Theologie ist also nur als Mittel notwendig. Genauer drückt er dies so aus.

41 v. 1 Mitte Probo, quod theologia absolute loquendo sit necessarium homini secundum illud, sine quo finis non attingeretur secundum cursum communem, sic: illa notitia est necessaria homini maxime, per quam habet ordinari ad suum summum[b] et supremum finem. Sed theologia est huiusmodi. Ergo etc.[1]

[a] hn̄t' [b] — summum

[1] Die Parallelen zu diesem Artikel sind alle einander sehr ähnlich. Ich setze hier nur zwei Proben: aus der Franziskanerschule Ricardus de Mediavilla Artic. I qu. 1 (fol. 1 v. 2): Dico, quod doctrina theologica est nobis necessaria principaliter propter illa, quae de Deo non possunt a nobis cognosci nisi per revelationem, et ex consequenti etiam propter cognitionem aliquorum, quae de Deo possumus cognoscere per humanam investigationem . . . fol. 2 r. 1 quia per humanam investigationem pauci ad cognitionem eorum perveniunt et per multum tempus et cum multo labore. Aus der Dominikanerschule Thomas Anglicus Qu. 1 prol. quantum ad secundum. fol. 1 r. 2 zitiert aus Scotus: Omni agenti per cognitionem necessarium est distincta cognitio sui finis. Sed ad cognitionem finis distinctam non sufficit cognitio naturalis seu naturalis ratio. Ergo etc. Die maior wird kurz, die minor ausführlich bewiesen. Dagegen sagt Thomas Anglicus fol. 2 r. 2: Sicut patet, utraque (ratio) assumit, quod nobis debetur finis aliquis supernaturalis, quod Philosophus non concederet. Er tadelt es, daß Scotus glaubt

Der Mensch hat Gott so zum Ziel, daß er mit ihm teilnehme an allen natürlichen und übernatürlichen Gütern und daß er von ihm erwarte summum commodum, scilicet beatitudinem quietantem totaliter appetitum. Sed theologia sola dirigit hominem in utrumque illorum finium. Ergo etc.

Auch bezüglich der auf natürliche Weise über Gott erkennbaren Dinge ist die Theologie nötig ad bene esse finis vel ad 41 v. 2 melius finem attingendum. | Die Theologie ist nämlich die communior notitia, weil sie von mehren gewußt wird als die Metaphysik, und die certior notitia, weil sie auf ein unfehlbares Fundament sich stützt, nämlich auf die veritas divina infallibilis. Die Besprechung anderer Ansichten darüber füllt mit der nun selbstverständlichen Widerlegung der Argumente die Spalten bis 42 v. 1.

II. Utrum theologia sit practica vel speculativa.

Scholion.

Die Frage ob die Theologie spekulative oder praktische Wissenschaft sei, beginnt in anderer Fassung ihre Geschichte. Alexander frägt 1 qu. 1 membr. 1, ob die Theologie Wissenschaft sei, und sagt in der Antwort: theologia, quae perficit animam secundum affectum movendo ad bonum per principia timoris et amoris, proprie et principaliter est sapientia. Darin liegt die Antwort auf unsere Frage: die Theologie ist Weisheit, d. h. wohl spekulative und praktische zugleich, besonders aber praktische Weisheit, auf den Affekt wirkende Weisheit. In der später üblichen Fassung begegnet die Frage sofort bei Bonaventura Prooem. qu. 3 Utrum hic liber sive theologia sit contemplationis gratia, an ut boni fiamus, sive utrum sit scientia speculativa an practica. Für die Antwort: practica bringt er drei Gründe: 1. Iste liber est ad cognitionem verae fidei, sine qua impossibile est placere Deo (Hebr 11, 6) ... Ergo iste liber est, ut boni fiamus. 2. Omnis doctrina, quae convenit cum virtute in obiecto, est, ut boni fiamus ... sed haec doctrina convenit cum fide in obiecto (und fides ist eine virtus!) ... Ergo etc. 3. Finis totalis scripturae sacrae non est tantum, ut fiamus boni, sed etiam ut fiamus beati ... Ergo finis istius scientiae est, ut fiamus boni. Für das Gegenteil drei Gründe: 1. Magister (d. h. Petrus Lombardus) dicit in littera, quod finis sive intentio sua est theologicarum inquisitionum abdita pandere; sed hoc pertinet ad eum, cuius finis est speculatio. 2. Cum theologia sit de fide et moribus, liber autem iste de his, quae spectant ad fidem, non de his, quae spectant ad mores; ergo opus hoc non est ut boni fiamus. 3. Omnis talis (scil. scientia practica) est de his, quae sunt ab opere nostro; sed haec non est de his, quae sunt ab opere nostro, sed a Deo; ergo est contemplationis gratia, non ut boni fiamus. Das Responsum unterscheidet eine dreifache Vervollkommnung des Intellektes durch die Wissenschaft: 1. in se wird er durch

---

dafür einen rationellen Beweis vorbringen zu können. Er selber, Thomas, ist vielmehr der Ansicht fol. 2 v. 2: teneo, quod necesse est aliquam scientiam nobis inspirari supernaturaliter ... Nec etiam teneo, quod possit probari ratione naturali, quod aliqua talis notitia sit nobis necessaria; sed hoc solum probari potest supponendo ex fide ordinem ad finem supernaturalem.

die spekulative, 2. ad opus durch die praktische vervollkommnet. Si autem 3. medio modo consideretur ut natus extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque; et hic habitus dicitur sapientia, quae simul dicit cognitionem et affectum ... Unde hic est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus ... Nam haec cognitio, quod Christus pro nobis mortuus est, et consimiles ... movet ad amorem; non sic ista: quod diameter est asymeter costae.

Albertus 1 Sent. dist. 1 a. 4 fragt: an theologia sit speculativa vel practica, und macht sich den Einwand: Practicae omnes quaeruntur alterius gratia, quia propter opus ... [vgl. Aristoteles, Metaph. I minor (alias II) 1, 993 b 20 ff. und I 2, 982 a. 15 ff.]. Sed haec scientia est dignissima; ergo non est quaesita propter aliud.... Solutio: Ista scientia ex fine determinanda est. Finis autem dicitur ad Titum 1, 1 f.: In agnitionem veritatis, quae secundum pietatem est in spem vitae aeternae ... Veritatis autem, quae secundum pietatem est, sunt duo: unum scilicet secundum pietatem cultus Dei in se et membris ... Alterum autem est finis intentionis et hic est coniungi intellectu et affectu et substantia cum eo, quod colitur, prout est finis beatificans. Et ideo ista scientia proprie est affectiva, id est veritatis, quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum.

Thomas 1 Sent. Prol. qu. 1 a. 3 Utrum sit practica vel speculativa bringt den bei Albertus schon sich findenden Einwand aus Aristoteles (Metaph. I 2, 982 a. 15 ff.) als gebilligtes Argument: Contra: In principio Metaphysicae dicit Philosophus, quod nobilissima scientiarum est sui gratia. Practicae autem non sunt sui gratia, immo propter opus. Ergo cum ista nobilissima sit scientia, non erit practica. Praeterea. Practica scientia determinat tantum ea, quae sunt ab opere nostro. Haec autem doctrina considerat angelos et alias creaturas, quae non sunt ab opere nostro. Ergo non est practica, sed speculativa (vgl. das dritte Argument bei Bonaventura oben). Gegenüber der Ansicht: ista doctrina, quae fidei est, principaliter est ad bene operandum, bemerkt er solutio 1 ad 1: Opus non est ultimum intentum in hac scientia, immo potius contemplatio primae veritatis in patria, ad quam deputati ex bonis operibus pervenimus, sicut dicitur Matth. 5, 8, Beati mundo corde et ideo principalius est speculativa quam practica. In der Summa lautet die Antwort etwas anders I qu. 1 a. 4 Respondeo dicendum, quod sacra doctrina, ut dictum est (art. praec.), una existens, se extendit ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem, quam in diversis attendit: scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea, quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit. Die alte Benennung der Theologie als sapientia schließt er darum jedoch nicht aus, lehrt sie vielmehr im 6. Artikel derselben Quaestion. Aber die Sapientia besteht bei ihm in der Betrachtung der höchsten Ursache: Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare (Aristoteles Metaph. I 2, 982 a. 17 f.), iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur, ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Weisheit wird die Theologie auch von Petrus a Tarentasia 1 Sent. Prol. qu. 1 und Ricardus a Mediavilla 1 Sent. prol. qu. 5 a. 3 genannt. Ebenso

lehrt Ulricus de Argentina l. 1 tr. 2 c. 5 (fol. 3 v. 2), Quod theologia sit vera sapientia et quod ei conveniant sapientiae conditiones quaedam. Bezüglich unserer Hauptfrage sagt Ulricus c. 4 (fol. 3 v. 2): Finis huius scientiae est notitia affectiva secundum affectum fruitionis Dei. Daher: Tria includit, scil. notitiam speculativam ... secundo amorem ... tertio opus beneplacitum amato.

Joannes Pecham 1 Sent. d. 1 qu. 4 (fol. 4 v. 1): quaeritur de causa formali, quantum ad genus scientiae, utrum sit scientia an sapientia, utrum etiam speculativa an practica. Die Antwort lautet: Respondeo, sicut dicit Avicenna, sapientia nobilior est scientia, was Avicenna für die Metaphysik zeigt. Propter ista certe potest multo fortius dici sapientia, cuius certitudo est altissima a lumine, scilicet supernaturali fidei, cuius subiectum est dignissimum, scilicet bonum salutare, cuius generalitas est maxima, quia, ut supra patuit, extendit se quodammodo ad omnia. Qu. 5 (fol. 4 v. 2) An theologia sit speculativa an practica. Antwort (fol. 5 r. 1): Theologia igitur nec est habitus pure speculativus nec pure practicus, sed inter utrumque medium, scilicet sapientia, continens quicquid perfectionis est in habitu pure speculativo et pure practico, unde haec scientia includit, quicquid est animae humanae necessarium tam secundum intellectum quam secundum affectum, principaliter tamen inter practicas debet computari. Sie ist dem Menschen notwendig (qu. 6 fol. 5 r. 2) propter tria: Ut scilicet elevetur ad cultum maiestatis, ut instruatur ad cognitionem veritatis, ut dirigatur ad conformitatem bonitatis summae per mores honestatis. In his tribus deficiunt humanae traditiones.

Henricus a Gandavo Summa a. 8 qu. 3 Utrum haec scientia sit theorica an practica, antwortet streng (fol. 15 v. 1): Nec est igitur huius scientiae duplex finis sed unicus, nec practicus sed speculativus, ad quem ordinatur omnis finis practicus. Simpliciter ergo debet dici haec scientia speculativa et non practica ... est enim in illa labor operis propter quietem speculationis.

Aegidius Romanus I Sent. prol. pars 4: De fine huius scientiae (fol. 7 v. 2) In contrarium: De maxime speculabilibus maxima est scientia speculativa. Sed Deus est maxime intelligibilis et speculabilis: ergo.

Godofredus de Fontibus Quodl. 13 qu. 1 concl. 1 (fol. 209 v. 2) scheidet jede Wissenschaft von der andern nach dem Objekte: Cum enim obiectum scientiae sit ens, quod cadit sub consideratione intellectus, entium autem, quae ab intellectu sunt considerabilia, quaedam sunt talia, quod respectu eorum intellectus per actum intelligendi solum est illorum consideratio, quaedam autem sint talia, quod etiam eorum intellectus per actum suum intelligendi est causativus et effectivus, talia autem sint obiecta diversarum rationum, secundum hoc ergo principaliter distinguuntur, quia quaedam sunt speculativae, quaedam autem sunt practicae, nec in plura membra potest scientia in generali dividi. Darum ist es verkehrt, die Theologie eine scientia affectiva zu nennen. Concl. 3 (fol. 210 r. 1) verwirft er den Satz, theologia est secundum quid practica, mit der Begründung quia videtur, quod de moralibus in hac scientia tractetur principaliter et propter se et non solum per accidens et propter se et non solum per accidens et per aliud. Concl. 4 (fol. 210 r. 2) ebenso das Gegenstück dazu: quod theologia est simpliciter practica et secundum quid speculativa. Concl. 5 (fol. 210 v. 2) sagt er als seine begründete opinio, quod theologia sit speculativa et practica. Daraus folgt concl. 6 (ebd.): Secundum hoc videtur, quod theologia ... non possit esse vere et proprie sic una scientia ... sed erit scientia aliquo modo vere plures habens sic plura subiecta et etiam plures

fines. Diese Folgerung läßt er aber nicht gelten. Die Schrift lehrt nämlich gleichermaßen, daß ohne Glauben (Hebr 11, 6), wie daß ohne Liebe (1 Cor 13, 1) und Beobachtung der Gebote (Mt 19, 17) die Erreichung des ewigen Lebens unmöglich ist, welches in der Anschauung Gottes besteht (Jo 17, 3). Daraus geht hervor: quod scientia, quae est propria fidelium, secundum quod huiusmodi, debet tractare principaliter de agilibus et speculabilibus, non tamen sic ... quin utraque considerat in ordine ad aliquem unum finem ... extrinsecum ... et sic ... ex hoc aliquo modo etiam intus se non faciunt scientias omnino plures ... sed aliquo modo unam, tali unitate connexionis et ordinis ad unum. Solutio quaestionis (fol. 211 r. 2): Dicendum est, quod theologia est aliquo modo et speculativa et practica, non sic, quod sit speculativa et practica, non sic, quod sit speculativa simpliciter, practica vero secundum quid, et e contrario, sed sic, quod est dicenda aliquo modo utrumque simpliciter, scilicet speculativa et practica, ut expositum est. Concl. 8 (fol. 211 r. 2) Magis est speculativa quam practica, tum quia illud ad quod principaliter ordinatur ... est speculatio, cum quia illud speculationis, quod est in ista ut finis intus, magis convenit cum illa speculatione finali, ... tum quia est nobilius et perfectius. Das von Hervaeus gekürzte Quodlibetum 9. des Godofredus, welches dem 13. der größeren Ausgabe entspricht, frägt qu. 1 (fol. 77 r. 1) Utrum theologia sit practica vel speculativa, et arguitur, quod sit factiva, quia docet facere. Er bekämpft verschiedene Ansichten, besonders die, daß die Theologie affectiva sei. Denn das Ziel sei nicht der amor concupiscentia, sondern der amor amicitiae (77 v. 1). Talis autem amor est maxime operativus und darum die ihn behandelnde Wissenschaft maxime practica. 77 v. 2 Utrumque autem istorum (nämlich die praktischen wie die spekulativen Fragen) pertinet ad theologiam et ideo theologia est simpliciter practica et simpliciter speculativa ... et ideo ista scientia non est simpliciter una, sed est simpliciter plures, aliquo modo una propter connexionem ad finem extra, ad quem ordinatur, quia utrumque ordinatur ad beatitudinem.

Der Verfasser der Impugnationes contra fratrem Egidium contradicentem Thomae bekämpft die Lehre, daß die Theologie eine affektive Wissenschaft sei, weil ihr Hauptziel die caritas sei. Der Defensor schließt so (fol. 5 v. 2): Inter alia, quae faciunt in scientiis ad earum nobilitatem, est unum, quod scientia sit suimet causa et non gratia alterius ... Inter omnes autem scientias tenet sacra scriptura arcem nobilitatis. Ferner: In tota sacra pagina intenditur et caritas et cognitio Dei. Sed caritas sicut finis ad finem et cognitio Dei sicut finis principaliter.

Duns Scotus verteidigt in einer sehr langen Quaestion Ox. Prol. qu. 4 die Frage, lehnt (n. 16) die Ansicht Heinrichs von Gent, daß sie nur spekulativ sei, ab, dann (n. 19) die seines Lehrers Varro (William Warron), daß sie direktiv sei, weiter (n. 20) diejenige des Hervaeus Quodl. 1 qu. 3 a. 4, daß zur praxis actus imperati gehören, mit denen die Theologie sich aber nicht primär abgebe, und besteht darauf, daß der Endzweck der Theologie, die Liebe, eine praxis sei. Die Ansicht des hl. Bonaventura will er (n. 26) für zulässig gelten lassen, wenn man unter affectio eine praxis versteht, nicht aber wenn affectio ein Mittelding von speculatio und praxis sein soll. Eine Mitte gibt es hier nach Aristoteles nicht. Auch contemplatio darf die Theologie genannt werden, da dies den praktischen Charakter nicht ausschließt. Die Meinung des Godofredus (n. 27), daß unsere Theologie einen praktischen und spekulativen habitus enthalte, läßt er als probabel passieren, nicht aber, daß dies von der Theologie an sich gelte. Ihr ist Gott Subjekt und die Liebe zu ihm Ziel. Die Ansicht des hl. Thomas, sie sei praktisch

und spekulativ und doch nur ein habitus, verwirft er (n. 30), da eine Wissenschaft entweder spekulativ oder praktisch, nicht aber beides zugleich sei. Seine Antwort (n. 31) lautet: Ad quaestionem respondeo: Illa est cognitio practica, quae est aptitudinaliter conformis volitioni rectae et naturaliter prior ipsa. Sed tota theologia necessaria in intellectu creato est sic conformis actui voluntatis creatae et prior ea. Ergo etc. Gott ist Subjekt und Ziel der Theologie, darum sind ihre Prinzipien und Konklusionen praktischer Art. Ja selbst die Erkenntnis, die Gott von sich selber hat, ist der wahrscheinlicheren Meinung nach (n. 33) praktischer Art, da Gott sich erkennt, um sich zu lieben. Nur die Erkenntnis, welche Gott von den kontingenten Wahrheiten (Schöpfung, Menschwerdung) hat, ist rein spekulativ, weil hier der Willensentschluß vorausging und die Erkenntnis des Tatsächlichen erst möglich ist, wenn der Beschluß zur Tat geworden. Für uns Menschen ist aber auch die theologia contingentium eine praktische Wissenschaft (n. 37—39). In den Zurückweisungen der Gegeneinwände (n. 41—42) interessiert besonders die Art, wie er den Einwurf entkräftet, die Theologie müsse spekulativ sein, weil sie die edelste Wissenschaft ist (Minges 103—110). Der lange Text des Scotus hierüber lautet: Prologi Quaestio IV n. 42 Ad aliud dico, quod nobilitatis est in inferiori attingere suum superius secundum Philosophum septimo Politicorum ... Nobilitatis igitur est in scientia ordinari ad actum nobilioris scientiae. Sed Philosophus non ponit aliquam scientiam esse conformem praxi voluntatis circa finem, quia non ponit voluntatem circa finem habere praxim, sed quandam motionem simplicem naturalem; ideo nullam posuit posse esse nobiliorem per conformitatem ad finem. Si tamen posuisset aliquam praxim circa finem, non negasset, ut videtur, scientiam practicam respectu istius praxis esse nobiliorem speculativa scientia circa idem ... Nos autem ponimus esse veram praxim circa finem (unter finis versteht Scotus bei der Theologie den finis ultimus d. h. Gott!), cui nata est esse cognitio conformis, et ideo ponimus cognitionem practicam circa finem nobiliorem esse omni speculativa; ideo prima propositio rationis, quae videtur posse sumi ex primo Metaphysicae, quamvis eam non expresse dicit Philosophus, neganda est.

Ad primam probationem eius dico, quod scientia illa est nobilior, quae est sui gratia, quam quae est gratia alicuius actus inferioris se. Quaelibet autem scientia, quam ipse posuit practicam, est gratia alicuius inferioris se ... et ideo qualibet practica, quam ipse ponit, est nobilior aliqua speculativa. Quae autem est gratia alterius actus nobilioris suo proprio actu, non est ignobilior propter talem ordinem, tunc enim sensitiva nostra esset ignobilior sensitiva bruti. Denn, das sagt er nicht hier, hat es aber eingangs der n. 42 gesagt: die sensitiva hominis ordinatur ad intellectivam, während die sensitiva bruti eine derartige Zweckbeziehung zum höheren Vermögen nicht hat.

Entsprechend der Scotistischen Darlegung ist auch die Antwort seines Gegners Thomas Anglicus sehr lang. Zunächst bekämpft er prol. qu. 8 fol. 7 r. 2 die Ansicht des Scotus, daß die Wissenschaft nicht nach dem Zweck, sondern nach dem Objekt in praktische und spekulative zerfalle, und daß diese Teilung nicht eine „in wesensverschiedene Teile sei, sondern gleichsam eine Teilung des Genus in seine besonderen Eigentümlichkeiten der Arten“. Thomas gibt als eigene Ansicht fol. 7 v. 1: Videtur mihi dicendum, quod scientia dicitur practica ex ordine ad praxim ut ad finem et etiam ut ad obiectum, quia praxis est et finis et obiectum scientiae practicae. Sodann wendet er sich in der sehr langen quaestio 9 (fol. 7 v. 2—11 r. 2) gegen die Ausführungen des Scotus, welche fol. 7 v. 2—9 v. 1 füllen. Er sagt (fol. 9 v. 2): In quaestione

ista doctor iste multa loquens in multis deficit, non solum doctrinam communem impugnans aut doctrinam Philosophi, sed etiam sibi ipsi contradicit et veritati. Es handelt sich darum, ob die theologia necessariorum (im Gegensatz zur theologia contingentium) spekulativ oder praktisch ist. Thomas Anglicus sagt (fol. 10 v. 2): In ista autem quaestione teneo quod theologia necessariorum est formaliter et simpliciter speculativa; virtualiter autem et secundum quid potest esse practica. Sed tamen est una simpliciter et formaliter, quamvis secundum quid posset dici plures. Für letzteres findet sich (fol. 11 r. 1) folgende Begründung: Ista scientia non tractat de operabilibus distinctius, quam eorum cognitio requiratur ad speculationem, quia ex omnibus illis manifestatur de Deo vel sua iustitia, vel sua misericordia, vel sua potentia et sic de aliis attributis, quae cognoscere pertinet ad speculationem de Deo perfectam. Qu. 10 (fol. 11 r. 2—12 r. 1) fragt er, ob die theologia contingentium spekulativ oder praktisch sei, und kommt nach eingehender Widerlegung des Scotus zum Ergebnis: In ista quaestione teneo, sicut in praecedenti, videlicet, quod theologia necessariorum et etiam contingentium est unus habitus speculativus formaliter, virtualiter tamen est practicus.

Joannes de Basoliis qu. 8 prolog. a. 1 (fol. 31 v. 2 ff.) zählt fünf Ansichten auf: 1. mere speculativa; 2. mere practica; 3. speculativa et practica; 4. affectiva; 5. contemplativa. Gegen die dritte (Thomistische) Ansicht argumentiert er wie Scotus, fährt aber dann fort (fol. 34 r. 1): Et nota, hic, quod Thomas videtur sibi ipsi contradicere. Ponit in eadem prima parte et in eadem quaestione, licet in alio articulo, quod Deus secundam rationem Dei est subiectum in theologia, et tamen ponit hic, quod Deus secundum quod revelabilis vel cognoscibilis per revelationem est subiectum. ... 34 r. 2 Ex quo patet, esse falsum, quod ipsa una existens est practica et speculativa. Sequeretur enim, quod ipsa una existens esset practica de speculabilibus et aeternis sicut de agibilibus, et speculativa de practicis vel agibilibus ... sicut de aeternis speculabilibus, quia ipsa una existens est amborum. Sein eigenes Argument lautet (31 v. 2): Contra: Scientia, quae aliquid quaerit ultra veritatem speculari, non est speculativa, sed practica ... Sed ista est huiusmodi, quia ad Romanos 13, 10 dicitur, quod plenitudo finis vel legis est dilectio. Die Antwort (34 r. 8 ff.) im a. 2 lautet dahin, daß die theologia Dei et beatorum mere speculativa, die theologia viatorum infusa je nach dem Einzelfall spekulativ oder praktisch, die theologia acquisita aber einfachhin practica ist. Den Einwand, daß Boëthius De trinitate c. 4 sage: scientiae speculativae sunt tres, scilicet theologica, mathematica et naturalis, weist er wie Scotus (a. a. O. n. 41) mit der Antwort ab: Boëthius meinte mit theologia die Metaphysik.

Joannes de Lichtenberg 38 quaestiones, qu. 3 (fol. 162 r. 1) gibt zuerst einen Überblick über die Unterscheidungsgründe zwischen scientia practica et speculativa. 1. Einige unterscheiden ex parte obiecti (de operabili et non operabili), ex parte modi (quia practicum applicat ad opus) et ex parte finis (quia speculativae est verum) ... Et haec stare non possunt. 2. Alii dicunt, quod differunt solum secundum obiecta. Insufficiens! 3. Alii dicunt quod distinguitur in modo, quia speculativus considerat absolute, practicus in relatione ad opus. Sed iste modus non ... 4. Unde melius dicitur, quod speculativus et practicus differunt fine secundum Philosophum 2° Metaphysicae (993 b 21) quia speculativus solum vult scire et practicus operari, et ideo dicit Philosophus 3° De anima (10, 433 a 14) quod speculativus extensione, scil. ad opus, fit practicus. Er zählt über die Theologie selber die vier Ansichten auf, sie sei 1. affectiva, 2. aequaliter speculativa et practica, 3. practica principaliter, 4. speculativa et practica una existens sed

magis speculativa. Diese billigt er, beweist sie mit der Boëthiusstelle De trin. c. 4 (Scientiae speculativae sunt tres, scil. theologica, mathematica et naturalis) und mit dem Namen theologia gleich sermo de Deo, dann weil Gott das Subjekt ist, Gott sub speculabilibus zu rechnen ist, item hoc ostenditur ex principiis scil. articulis fidei, qui parum vel nihil contineant de operabili sed de scibili. Et praeterea ipse doctor huius et auctor scientiae dicit Jo 18, 37: Ad hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati ... Secundo: Quia ista scientia est quaedam emanatio claritatis Dei, sicut dicitur etc. Unde sicut claritas Dei, quae est sua sapientia, eadem existens est simul speculativa et practica ... ita et ista propter unitatem luminis infusi. Et sicut primo per illam videt se et alia et deinde alia operatur, ita et ista principaliter est considerativa Dei et, quia homo habens istam scientiam ordinatur ad alium finem, ... ideo est principaliter speculativa et secundario practica.

Durandus mit seiner dreifachen Unterscheidung der Theologie in bloßen Glaubensassens zur Schriftoffenbarung, in Verteidigung und Erklärung des Geoffenbarten und in Ableitung von Konklusionen aus dem Geoffenbarten sagt I Sent. prol. qu. 6 n. 20: tertius modus coincidit cum primo ... Loquendo de theologia primo modo, dicendum, quod ipsa est practica simpliciter. n. 23: Si theologia accipitur pro habitu, quo articuli principales defenduntur et declarantur, sic dicendum est, quod theologia est simpliciter speculativa. Gegen die Ableitung des spekulativen Charakters auch der ersten und dritten Theologie aus ihrem finis remotus, der visio patriae, erhebt er n. 8—10 Widerspruch. n. 8: Beatitudo patriae non est operatio elicita ex nostra theologia nec est directe regulata per theologiam nostram. Ergo non denominat eam, ut ab ipsa dicatur speculativa vel practica ... Quia sicut dictum fuit prius, cum omnis scientia attingat obiectum per suam operationem, illa operatio vel est sola cognitio veritatis, quae speculatio dicitur, et ab hac dicitur speculativa, vel est cognitio dirigens ad faciendum obiectum, ... et tunc dicitur practica. Nec practicum seu speculativum aliter acceptum est usque adhuc a quocunque philosopho. n. 9: Die Benennung einer Wissenschaft geschieht nie vom finis, auf den die Wissenschaft nur per modum disponendi ab remotis vel per modum meriti vorbereitet. n. 10: Si theologia diceretur habitus speculativus a speculatione patriae ... posset dici, quod theologia est habitus visionis Dei per essentiam. Durandus kann deshalb auch die Theologie nicht als eine einzige Wissenschaft betrachten. qu. 1 n. 4: theologia non est una scientia, sed plures. Denn: theologia est de pluribus et distinctis obiectis vel de eisdem obiectis consideratis per distincta media. Sie handelt nämlich vom Schöpfer und den Geschöpfen, von speculabilia und practica.

Mit besonderer Ausführlichkeit behandelt Joannes de Neapoli die Frage in seiner qu. 19. Er bringt zunächst vierzehn Argumente gegen seine Ansicht, dann: Contra: quia haec doctrina considerat quaedam speculabilia, scilicet Deum esse trinum, simplicem etc., et quaedam a nobis operabilia, ut actus humanos: ergo etc. Punctum 1 handelt über den Unterschied von scientia speculativa et practica. Die einen leiten ihn vom Objekt, die andern vom Zweck her. Beides ist zu vereinigen. Scientia per se debet dici speculativa vel practica, quae ratione sui actus et obiecti talis est, cuius scil. speculatio est ordinabilis ad operationem ... vel non ... vel quae est de operabili a nobis vel non operabili. Der finis immediatus jeder Wissenschaft ist irgendeine speculatio. Darum kann der Unterschied nur durch den finis ultior entstehen, der bei der praktischen Wissenschaft die operatio ist. Finis scientiae speculativae est solum actus elicitus ab intellectu, id est speculatio ... finis autem scientiae practicae immediatus est actus elicitus ab intellectu,

sed principalis finis eius est aliqua operatio ab intellectu imperata ... Et quia denominatio fit a principaliori, idcirco talis scientia dicitur practica et non speculativa. Punctum 2 und 3 widerlegt er die gegnerischen Ansichten. Interessant weist er punctum 3 die Bezeichnung der Theologie als rein affektiver Wissenschaft zurück. Si aliqua affectio est finis huius scientiae, illa non est habitualis, quae est habitus charitatis, sed actualis, quae est Deum diligere. Und dies letztere ist, trotzdem der habitus und die Gnade dazu eingegossen ist, doch eine operatio. Dilectio Dei est elicitive a voluntate et per consequens aliqualiter effective. Die Ansicht, daß die Theologie allein praktisch sei, wird mit den bekannten Argumenten widerlegt, Gott ist nicht operabilis für uns, die vornehmste Wissenschaft ist nach Aristoteles immer spekulativ usw. Auch das ist falsch, die Theologie als simpliciter speculativa et secundum quid practica zu bezeichnen, denn der Zweck der praktischen ist nicht, dadurch zu größerer Ruhe für die spekulative zu kommen. Darum punctum 4: Haec doctrina est speculativa et practica. Vergleicht man ihre Ziele, so ist weder das Ziel der einen nur Nebenzweck rücksichtlich desjenigen der anderen noch umgekehrt. Darum gilt: Sie ist simpliciter et principaliter speculativa et simpliciter et principaliter practica. Vergleicht man ihre Subjekte, so ist wegen der Vornehmheit des einen über die andern zu sagen: principalius est speculativa ... quia principalius considerat de Deo secundum se quam de humanis actibus. Vergleicht man ihre Betrachtungstätigkeit selber, so ist abermals zu sagen: principalius et prior est consideratio theologiae speculativae quam practicae, und zwar: quantum ad dignitatem et quantum ad dependentiam unius ab alia. Nichtsdestoweniger ist die Theologie eine scientia una, denn unitas potentiae intellectivae et universaliter omnis potentiae est ab unitate subiecti et non ab unitate finis. Das Subiectum principale aber der Theologie ist Gott.

Aureolus qu. 3 a. 1 (p. 33, 1 ff.) zählt 12 Meinungen über unsere Frage auf, darunter die des Varro (Warron) [(1 Sent. qu. 1) quod finis huiusmodi habitus est scire operari vel cognitio veri ... Theologia, quasi prudentia supernaturalis, aspicit omnes virtutes theologicas et morales infusas ... Sic habitus iste practicus est, cum sit quaedam supernaturalis prudentia] und die des Johannes Parisiensis (quod est amativus), dann gibt er selber seine Ansicht (p. 34—39), daß die Theologie ein habitus practicus sei. Von den Begründungen interessiert (p. 39, 2): Ille habitus est mere practicus et nullo modo speculativus, qui est de obiecto attingibili a sciente excellentioribus operationibus et per nobiliores actus, quam sit actus illius habitus ... Sed habitus theologicus habet pro obiecto Deum, qui est nobis attingibilis excellentioribus operationibus et per nobiliores actus, quam intelligere credita intellectione ex puris naturalibus habita in hac via; nobilius enim attingitur Deus, si ei adhaereatur per fidem et in eum assurgatur per spem et diligatur per caritatem et si eius obediatur consiliis et praeceptis, quam si hoc modo nubilose credibilia exponantur. Ergo iste habitus est practicus pure. Ferner: Ille habitus, qui non solum habet pro fine actum, quem elicit, immo etiam actum, quem dirigit, est pure practicus ... Sed habitus theologicus non solum habet pro fine actum, quem elicit, immo actum, quem dirigit, qui est credere ... Igitur hic habitus est pure practicus.

Johannes Bachonus qu. 4 prol. (fol. 12 v. 2—15 v. 1) fragt: Utrum theologia nostra possit esse tertia species inter habitus intellectuales. Er wägt die Gründe für spekulativen und praktischen Charakter ab und bestreitet dabei neben den Ansichten des Thomas, Henricus, Aegidius, auch

diejenige des **Aureolus** (Est ergo quaedam nova opinio concordans, quae dicit, quod dirigere pertinet ad intellectum, et ita vult, quod tale dirigere sit praxis fol. 13 v. 2), daß die direktive Tätigkeit als solche schon das Tun des Intellektes zum praktischen mache; richtet sich diese nämlich nur auf Akte zur Erforschung der Wahrheit, so nenne man sie spekulativ, obwohl sie nicht nur actus elicitos setze, sondern weitere wahrheitsuchende Akte „dirigiere". Nur wenn der Intellekt Akte des guten Handelns zum Zweck habe und dirigiere, dann sei er praktisch (Werner 31). Das ist nun allerdings in der Theologie der Fall, obwohl daneben auch spekulative Tätigkeit sich findet qu. 4 a. 3 sub art. 5 (fol. 15 r. 2): Mihi videtur, quod magis principaliter est practica quam speculativa et hoc tam respectu finis extrinseci quam intrinseci. (fol. 15 v. 2): Respondeo, quod participaret nobilissimam conditionem scientiae et principaliter, si praecise ordinaretur ad scire et principaliter. Sed quia, ut dictum est, principaliter ordinatur ad bene operari, ideo principaliter est practica. Darum bleibt sie aber doch eine einheitliche Wissenschaft, denn: pars speculativa in theologia nostra habet attributionem ad practicam, tanquam minus principale ad maius principale. Die Einheit der Theologie bespricht er auch vorher qu. 3 a. 4 (fol. 12 v. 1).

Occam Prol. qu. 12 läßt die von **Bachonus** gelehrte Verschmelzung von spekulativer und praktischer Wissenschaft zu einem dritten höheren, vorwiegend praktischen und doch teilweise spekulativen Habitus nicht gelten. Für ihn ist die Theologie kein einheitlicher Habitus: Theologia non est una notitia vel scientia, sed habet vel continet plures notitias realiter distinctas, quarum aliquae sunt practicae simpliciter et aliquae speculativae (Werner 48).

Supposito ex praecedenti quaestione, quod theologia sit necessaria, cum necessitas, de qua loquimur fit ordine ad finem, finis autem scientiae cuiuscunque est vel sola notitia veritatis, vel ali-42 v. 2 quod opus, ad quod re- | gulandum ordinatur ipsa notitia, quarum prima dicitur speculativa, alia autem practica, restat quaerere **utrum theologia sit practica vel speculativa.**

Ad habendum ergo pleniorem notitiam de hoc ponendi sunt diversi articuli. Primo ergo quaeretur, a quo habeat scientia, quod sit speculativa. Secundo quaeretur, a quo habeat, quod sit practica, tertio quaeretur de distinctione speculativae et practicae. Ultimo utrum theologia sit speculativa vel practica, vel utrumque.

Quantum ad primum quaerentur tria, primo, utrum scientia habeat, quod sit speculativa, ab obiecto, secundo, utrum a fine, tertio, utrum alicuis scientiae conveniat per se, quod sit speculativa.

a) De scientia in generali.

1. A quo habet scientia quod sit speculativa.

Articulus 25.

Utrum habet ab obiecto.

Hierüber im selben Sinne auch: In quatuor libros sententiarum I qu. 2 pag. 6, 1 C: Utrum speculativum et practicum distinguuntur penes obiecta.

Ad primum sic proceditur et arguitur, quod scientia non habeat, quod sit speculativa, ab obiecto, vielmehr vom Akte, nämlich vom Spekulieren . . .

42 v. 2 unten Contra. Philosophus sexto Metaphysicae ex hoc concludit physicam esse speculativam, quia est de non operabili a nobis ut de subiecto . . .[1]

43 r. 1 Responsio | Den Akt des Spekulierens haben spekulative und praktische Wissenschaft gemeinsam. Der Unterschied kann also nur darin liegen, daß das Objekt einer Wissenschaft diesen Akt 44 r. 1 hervorlockt, ohne ihn auf ein nachfolgendes Tun hinzulenken; | causa, quare actus elicitus scientiae non sic ordinatur ad opus imperatum, est ex parte obiecti. Die Lösung des ersten Arguments liegt also darin, daß wir zugeben, daß die Wissenschaft nicht denominatione formali vom Objekt ihre Bezeichnung spekulative bekommt, sondern nur in der angegebenen Weise, weil das Objekt nicht einen Akt des Spekulierens hervorlockt, der auf ein nachher zu wirkendes Werk geht.

Articulus 26.

Utrum habeat a fine.

44 r. 1 letztes Drittel Ad secundum sic proceditur et arguitur, quod scientia non habeat a fine, quod sit speculativa. Denn die Spekulation ist nicht der Zweck.

44 r. 2 letztes Drittel Responsio . . . Primum videndum est, quid sit finis scientiae speculativae . . .

Cum finis habeat rationem, gratia cuius aliquid est amabile et habet esse et fieri, secundum distinctionem bonorum amabilium est accipienda distinctio finium. Est autem duplex bonum amabile, 44 v. 1 unum, quod est amabile amore amicitiae, | et aliud . . . amore concupiscentiae.

Letzteres wird subdistinguiert in Güter, die demjenigen inhärieren, den man amore amicitiae liebt, z. B. Gesundheit ist ein bonum amabile amore concupiscentiae, das wir uns oder dem Freunde inhärierend wünschen — und in Güter, die außerhalb liegen und nur als Mittel zu jenen ersteren dienen, sicut cibus, potus, liber, equus et pecunia.

Von diesen dreierlei Gütern sind die ersten der finis der zweiten, die zweiten derjenige der dritten. Und ille est finis ultimus, cui summe tenemur velle bonum, et hoc est Deus, ad cuius honorem debemus velle omnia et cui super omnia debemus velle

[1] Arist. Met. V (VI) 1025 b 18—26 *Ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὖσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος . . . δῆλον ὅτι οὔτε πρακτική ἐστιν οὔτε ποιητική.*

bonum gratia sui. Von den amabilia amore concupiscentiae | 44 v. 2 sind die einen finis, qui est res, und die andern finis, qui est assecutio rei. Nun ergeben sich die Konklusionen

45 r. 1 1. praeter finem remotum finis propinquus in genere amabilium amore amicitiae est ipse, cuius ut subiecti est ipsa scientia. 2. . . . finis scientiae speculativae in genere amoris concupiscentiae est suus actus, scilicet scire. 3. Scire est finis scientiae, sicut assequutio rei dicitur finis. Sed illud, quod est finis sicut res, quae attingitur mediante tali actu, est obiectum. Diese Sätze werden nun bewiesen. Dann folgt

45 v. 1 Mitte Quantum vero ad secundum principale, scilicet utrum scientia habeat, quod sit speculativa, a fine, dico quod sic, sive accipiatur finis eius habens ipsam sive actus eius, quia unumquodque activum principium vel passivum habet a suis per se causis, quod sibi competat actus ei correspondens. Sed scientia speculativa dicitur speculativa ab actu sibi correspondente, sicut in praecedenti quaestione dictum est. Ergo etc.

Das Ergebnis. Scientia ex hoc, quod est perfectio habitualis talis naturae intellectualis in ordine ad talem actum, qui est respectu talis obiecti, habet, quod sit speculativa, ab his causaliter, ab actu autem habet, quod sit speculativa, sicut a denominante 45 v. 2 eam formaliter modo, quo ex- | positum est. Das übrige versteht sich von selbst [1].

Articulus 27.

Utrum alicui scientiae competat per se, quod sit speculativa.

46 r. 1 Ad tertium sic proceditur et arguitur, quod nulli scientiae convenit per se, quod sit speculativa, quia, quod convenit alicui ab extrinseco, non convenit ei per se . . .

46 v. 1 Responsio | : . . . | Scientia, quae est non operabilium a sciente per ipsam scientiam, est speculativa per se. — Beweis: Praedicatum tunc convenit per se subiecto, quando in subiecto includitur causa vel ratio ipsius praedicati, quare praedicatum 46 v. 2 inest subiecto. Sed sic est in proposito. Ergo etc. | Beweis: Actus, qui competit scientiae in ordine ad obiectum, quod [a] non est operabile vel saltem non includens rationem alicuius operabilis, est actus speculandi non ordinatus ad regulandum ulterius aliquam operationem. Ergo etc.

a — quod

[1] Vgl. die Antwort Hervaeus 1 Sent. qu. 2 pag. 7, 1 C: Practicum et speculativum immediate distinguuntur penes fines, qui sunt assecutiones, scilicet operationes, quibus attingunt obiecta . . . Praedicta distinctio primordialiter et radicaliter accipitur penes obiecta, quae sunt finis ut res.

2. A quo habeat scientia quod sit practica.

47 r. 1 De scientia practica quaeruntur quatuor: Primum est, utrum scientia practica dicatur vel habeat, quod sit practica, ab obiecto, Secundum, utrum dicatur practica a fine. Tertium est, utrum solus actus voluntatis sit illa praxis, a qua intellectus dicitur practicus vel scientia practica. Quartum est, utrum scientia vel intellectus possit dici practicus ab operatione intellectus.

Articulus 28.

Utrum habeat ab obiecto.

Ad primum sic proceditur et arguitur, quod scientia non habeat, quod sit practica, ab obiecto, quia ... dicitur practica ab actu operabili ...

47 r. 2 Mitte Responsio: Die Antwort erklärt, beweist und verwirft zuerst zwei Ansichten über diese Frage 1. quod scientia non habet, quod sit practica, ab obiecto suo formali 2. a): quod sit practica ab obiecto, quia obiectum eius formale sit aliquod opus ... cuius ipsa scientia ... sit causa effectiva ... 2. b): quod scientia practica 47 v. 1 bis 48 v. 2 habet pro per se et primo obiecto opus vel operabile, cuius ipsa est causa, et a tali obiecto dicitur practica ... Die Ausführung und Widerlegung füllt die vier Spalten 47 v. 1—48 v. 2.

49 r. 1 zweites Drittel Tertia opinio est, quam credo esse veram, quia scientia dicitur practica ab obiecto modo, quo exponetur, et quod primum et per se obiectum eius formale est aliquod opus vel operabile a nobis, cuius ipsa scientia practica est causa effectiva. „Die scientia practica wird auf doppelte Weise wegen ihres Objektes practica genannt 1. formaliter, denn sie ist repraesentativa[a] sui obiecti et factiva. Ihr Objekt ist das operabile, denn scientia practica facit habentem eam scire facere factibile. 2. sicut causa a sua per se effectu, denn ihr eigentlicher Effekt ist das opus operabile.

Articulus 29.

Utrum habeat a fine.

49 v. 2 Ad secundum sic proceditur et arguitur, quod scientia practica non habeat, quod sit practica, a fine, quia, si scientia practica dicatur practica a fine, hoc non est nisi praxis vel opus, cuius est ipsa causa effectiva ... sed hoc falsum est. Ergo etc.

50 r. 1 Contra: secundum Philosophum sexto Ethicorum: Finis scientiae practicae est opus eius, finis autem scientiae speculativae[b] est veritas[1]. Ergo ...

[a] Die Abkürzung für repraesentativa mehrmals richtig, einmal statt dessen repugnativa. [b] specificae.

[1] Die Stelle steht nicht im 6. Buche der Ethik, sondern Metaph. II (I minor) 1. 993 b 20 s. *Θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον.*

Responsio. De ista quaestione sunt duae opiniones: 1. ... quod ... non habet, quod sit practica, a[a] fine[a], sed ... ab obiecto, modo, quo ponunt illi de secunda opinione posita in praecedenti quaestione, nam illi idem sunt, qui ponunt istam opinionem. 2. Er selber gibt die Antwort durch mehrere Distinktionen. a) Die Denomination geschieht a sua causa finali, quaecunque sit illa, denn hier folgt das esse practicum per se aus der causa finalis. Et per hoc patet falsitas praecedentis opinionis. b) Quod vero[b] habeat, quod sit practica a fine, quia scilicet praxis vel opus, a quo denominatur practica, est finis eius, dico, quod est ut sic et est ut non. Es folgt eine Distinktion von dreien Gliedern mit weiteren Subdistinktionen über die verschiedenen causae effectivae. Die beiden causae effectivae, von denen die eine es in sich hat, daß sie notwendig Ursache aller Effekte ist, während die zweite nur dazu angelegt ist, bestimmten Effekten Ursache zu sein, ohne daß diese notwendigerweise von ihr abhängen, kommen nicht in 50 v. 1 Betracht. Wohl aber die dritte. Denn nulla res creata est ita 50 v. 2 finis alicuius, a qua necessario dependeat illud etiam | in genere causae finalis ... Secundum etiam faciliter patet, quia finis secundo modo acceptus est nobilior eo, quod est ad finem, sed opus, cuius scientia practica est causa, non est nobilius ipsa scientia ... immo e contrario ... Tertium similiter potest de facili patere, quia illud dicitur subfinis alicuius et causa finalis ut subfinis, quod[c], licet sit minus nobile eo, quod ordinatur ad ipsum, est tamen necessarium ad attingendum finem principalem. Sed sic se habet opus scientiae practicae ad ipsam ...

Articulus 30.

Utrum intellectus dicitur practicus ab actu voluntatis.

51 r. 1 Ad tertium sic proceditur et arguitur, quod actus vel operatio, a qua dicitur intellectus vel actus eius practicus, est actus voluntatis elicitus ...

Contra, quia actus, a quo dicitur intellectus practicus esse vel operativus, est actus imperatus ab intellectu et voluntate ...

Responsio. Wieder setzt er zwei Meinungen, von denen er die erste verwirft, die zweite billigt. Die erste ist die im Argumentum in oppositum enthaltene, die zweite die im contra. Der Nerv seiner Gedanken, die er spaltenlang ausspinnt, ist der, daß die Benennung der scientia practica nicht von den actus eliciti des Willens, sondern von den äußeren actus imperati herrührt. So nenne man die Künste nach ihren äußeren Akten, so wird die

a — a fine b ueca c quia

52 r. 2 erstes Drittel Medizin genannt ars medicativa a medicina | et sic de aliis[1]. Sed artes sunt scientiae practicae. Ergo etc. Dann geht die Diskussion und Widerlegung der anderen Ansichten hierüber durch fünf Spalten weiter.

Articulus 31.

Utrum intellectus dicitur practicus ab operatione intellectus.

Ad quartum sic proceditur et arguitur, quod intellectus non dicatur practicus ab aliquo actu potentiae intellectivae . . . Seine These dagegen.

54 r. 1 Er setzt und beweist drei Conclusiones: 1. quod intellectus non dicitur practicus ab actu elicito, ut elicitus est, et ut est informans ipsum intellectum; 2. . . . quod actus intelligendi, prout etiam accipitur ut obiectum consideratum, prout scilicet consideratur ut effectus causatus naturaliter ab obiectis nec in se nec quantum ad passiones suas ut sic consideratus, facit intellectum esse practicum; 3. . . . quod actus intelligendi, ut est quidam actus consideratus ut elicibilis et acquisibilis per ipsum actum[a] voluntatis et intellectus, et etiam ipsae virtutes intellectivae, ut sic elicibiles et acquisibiles sunt per actus humanos, faciunt intellectum esse practicum et ab istis dicitur intellectus esse practicus.

3. De distinctione intellectus.

54 v. 2 Postea quaeritur de distinctione intellectus in speculativum et practicum, et quaeruntur duo, primum est, utrum distinctio scientiae in practicam et speculativam[b] sit per immediata, secundum est, utrum praedicta distinctio sit per differentias essentiales.

Articulus 32.

Utrum divisio scientiae in practicam et speculativam sit per immediata.

Ad primum sic proceditur et arguitur, quod praedicta distinctio non sit per immediata, quia convenit aliquam scientiam esse affectivam . . .

55 r. 1 Contra: Aristoteles kennt nur den Unterschied: spekulative und praktische Wissenschaft.

a — actum b practicum et speculativum

[1] Ebenso Hervaeus I Sent. qu. 2 pag. 7, 1 C: Speculatio dicitur ab actu speculandi, . . . qui est actus a scientia elicitus; sed practica dicitur ab actu imperato, per quem scientia practica efficit suum obiectum, quando ipsa operatio imperata non est ipsum obiectum. Sed praedictae operationes sunt assecutiones obiectorum; nam intellectus per speculari assequitur obiectum ut cognitum tantum; per operationem autem imperatam assequitur ipsum ut effectum. Ergo practicum et speculativum distinguuntur penes fines, qui sunt assecutiones et hoc immediate.

Responsio: Circa istam quaestionem est duplex opinio: 1. quidam ponunt, quod scientia affectiva, quam dicunt esse theologiam, est media inter scientiam practicam et speculativam per abnegationem utriusque, ita, quod nec est practica nec speculativa ... Sed ista positio mihi videtur esse impossibilis. Beweis: I. Includit contradictionem. 1. Sie geben nämlich zu, daß die distinctio habitus intellectivi eine immediate duplex ist, in praktische und spekulative, und zugleich leugnen sie dies bezüglich der scientia, die doch ein habitus intellectivus ist. 2. Wenn jeder habitus intellectivus und somit auch die scientia entweder praktisch oder spekulativ ist, die scientia affectiva dies aber nicht ist, so ist sie keine scientia, quod est enuntiare contradictionem de contradictoria

55 r. 2 vel saltem | est negare superius de inferiori [1].

II. In eorum ratione non salvatur modus syllogisticus. Sie verwechseln affectio und scientia affectiva und kommen so in ihrem Schluß zur quaternio terminorum ... Was aber die scientia affectiva angeht, so arguiert Hervaeus kurz so: aut est causa affectionis aut non. Si sit causa, ergo est practica ... Wenn nicht, dann ist sie spekulativ, quia omnis scientia, quae circa obiectum suum non habet aliquam actum nisi actum suum elicitum, qui est speculatio, est [a] speculativa ...

2. Et ideo ad quaestionem est aliter dicendum, scilicet quod distinctio scientiae in practicam et speculativam est distinctio per immediata ...

Articulus 33.

Utrum sit per differentias essentiales.

55 v. 2 Ad secundum sic proceditur et arguitur, quod divisio scientiae in practicam et speculativam sit distinctio per differentias essentiales, quia distinctio scientiarum, quae sumitur per comparationem ad obiecta, est distinctio per differentias essentiales ...

Contra: ... scientia practica et speculativa possunt habere unum et idem obiectum formale ...

56 r. 1 Responsio: Drei Voraussetzungen: 1. Formaliter unaquaelibet forma se ipsa distinguitur ab omni alia ... 2. Am meisten unterscheiden die Wissenschaften sich nach den Objekten, wie die Spiegelbilder nach ihren Gegenständen ... 3. Die scientia prac-

a — est

[1] Vgl. Hervaeus I Sent. qu. 3 pag. 10, 2 gegen die Lehre: Ista scientia est affectiva. Die Hauptantwort wird pag. 11, 1 D durch den Hinweis gegeben, daß die drei Behauptungen, welche die Anhänger dieser Lehre vorbringen, sich widersprechen: 1. Deus, secundum quod est amabilis, est subiectum theologiae; 2. ista scientia intendit, quomodo sciat efficere affectionem; 3. theologia non habet facere affectionem pro principali considerato: immo hoc dicere est statim contradicere.

tica, z. B. die scientia domificativa, kann zur domificatio im Verhältnis des Abbildes und im Verhältnis der Ursache zur Wirkung stehen.

His ergo praemissis dico ad quaestionem, quod esse specificum non est differentia essentialis ipsius scientiae, sed est quaedam 56 r. 2 proprietas consequens ipsam scientiam talem . . . | Die Wissenschaft heißt nicht spekulativ, weil sie die Ähnlichkeit ihres Objektes ist, sondern wird ab actu, qui sibi competit in ordine ad obiectum, so genannt. Ihre similitudo ad suum obiectum ist eine proprietas consequens per se scientiam. Wesentlich unterscheiden sich also die Wissenschaften nur, sofern ihre Formalobjekte sich unterscheiden. Der Unterschied ihrer actus in ordine ad obiecta ist mehr nur eine proprietas consequens differentiam essentialem scientiae.

b) De theologia in speciali.

56 v. 1 Postquam autem quaesitum est de practico et speculativo in generali, nunc restat quaerendum in speciali de theologia et quaeruntur duo: Primum est, utrum theologia dicatur practica vel 56 v. 2 speculativa solum a fine habendo in | via vel in patria. Secundum dividitur in tria: primum est, utrum theologia sit simpliciter practica, secundum est, utrum sit simpliciter speculativa, tertium est, utrum magis sit practica quam speculativa vel e contrario.

Articulus 34.

1. Utrum theologia dicitur practica vel speculativa solum a fine habendo in via vel in patria.

Hierüber im selben Sinne auch: In quatuor libros sententiarum I qu. 3 pag. 8, 2 B Utrum ista scientia debeat denominari a fine habendo in via vel in patria.

Ad primum sic proceditur et arguitur, quod theologia denominatur solum a fine habendo in patria, quia illud, quod pertinet ad statum viatoris, ut viator est, non potest esse finis . . .

Contra: Finis patriae sive beatitudo debet esse proprius finis supremi habitus. Sed supremus habitus non est theologia ut aliquis habitus viae, sed habitus patriae, qui est lumen gloriae. Ergo etc.

Responsio: Jede Wissenschaft, die einen finis remotus und propinquus oder immediatus hat, wird nach ihrem finis immediatus benannt [1].

[1] Ebenso Hervaeus I Sent. qu. 3 pag. 8, 2 C: Licet forte magis possit theologia denominari a beatitudine patriae, quam frenifactiva possit denominari a fine equestris, qui est equitare, tamen mihi videtur, quod theologia debet denominari sicut a proprio et intrinseco fine habendo in via.

57 r. 1 Nun aber: finis immediatus istius scientiae non est aliquid habendum in patria. Wird ausführlich bewiesen. Dann wird positiv gezeigt: finis immediatus eius, secundum quod est practica, 57 r. 2 est mereri vitam aeternam ... Der finis exposcendus in patria ist für die Theologie nur der finis remotus.

2. Utrum theologiae finis sit praxis vel speculatio.

Hierüber im selben Sinne auch: In quatuor libros sententiarum I qu. 4 pag. 9, 2 C Utrum theologia sit speculativa vel practica.

57 v. 1 Quantum autem ad secundum, scilicet quid sit finis | theolo- 57 v. 2 giae viae, utrum speculatio vel praxis, quaeruntur tria. Primum est, utrum theologia viae sit simpliciter practica. Secundum ..., utrum ... simpliciter speculativa. Tertium est, quid istorum sit prius.

Articulus 35.

Utrum theologia sit simpliciter practica.

Ad primum sic proceditur et arguitur, quod theologia non sit simpliciter practica, quia scientia practica habet pro primo et per se obiecto aliquod operabile per ipsam. Sed obiectum formale theologiae non est huiusmodi. Ergo etc.

Contra. Illa scientia, quae principaliter considerat de moribus, est simpliciter practica. Sed theologia est huiusmodi. Ergo etc.

58 r. 1 Responsio. ... Si accipiatur simpliciter, prout distinguitur omnino contra secundum quid, et per consequens, quod theologia debet dici practica, quia illa scientia, quae considerat de operabili per se gratia operis, licet non consideret de operabile in attributione ad speculabile, prout est ratio et regula operis, est simpli- 58 r. 2 citer practica[1]. Vom Beweis interessiert derjenige der Minor: quia illa scientia, quae ordinatur ad hoc, quod boni simus moraliter, considerat de operabili gratia operis, quia nullus est bonus moraliter, nisi pro loco et tempore bene operetur ...

Si autem accipiatur simpliciter secundo modo, scilicet pro principaliter, so kann eine doppelte Frage gestellt werden: 1. Utrum per prius et magis per se ordinetur theologia ad praxim quam ad speculationem, et quia istud pertinet ad tertium articulum, ideo differo usque tunc. 2. a) Utrum theologia habeat quandam ... eminentiam in comparatione ad alius scientias practicas ... et sic dico theologiam esse simpliciter practicam in comparatione ad alias scientias practicas, cuius ratio est, quia scientia illa, quae

[1] Die Polemik richtet sich hier gegen eine Auffassung der Lehre des Thomas, die auch Gottfried von Fontaines bekämpft (siehe Scholion S. 87*), während sie z. B. Thomas Anglicus vertritt (siehe Scholion S. 90*).

docet nobiliorem et meliorem praxim et in ordine ad nobiliorem finem, est isto modo principalius practica quam aliae scientiae, quae
58 v. 1 non . . . | 2. b) Alio modo . . . Utrum theologia magis habet principalitatem et nobilitatem suam ad praxim quam aliae scientiae practicae, et sic dico, quod non dicitur theologia simpliciter practica respectu aliarum scientiarum, quia tota principalitas et nobilitas aliarum scientiarum est a sola praxi, quia ad solam praxim ordinantur. Nobilitas autem tota theologiae non est a sola praxi sed ex praxi et speculatione. Ergo etc.

Articulus 36.

Utrum theologia sit simpliciter speculativa.

58 v. 2 Mitte — Ad secundum sic proceditur et arguitur, quod non sit simpliciter speculativa, quia illa scientia, quae sine operibus est inutilis, non est simpliciter speculativa. Sed theologia est huiusmodi. Ergo etc.

Contra: Joh 20, 31: haec autem scripta sunt, ut credatis etc. —

Responsio. Ad istam quaestionem dico breviter, quod theologia est simpliciter speculativa accipiendo simpliciter,
59 r. 1 prout distinguitur omnino contra secundum quid et | per accidens, quia scientia, quae considerat de aliquo speculabili gratia speculationis et per se, est speculativa simpliciter.

Articulus 37.

Utrum magis sit practica quam speculativa et e contrario.

59 r. 1 unten — Ad tertium sic proceditur et arguitur, quod theologia sit magis practica quam speculativa, quia quantum[a] ad ordinata ad duos fines semper melior debet poni principalior et potior finis. Sed amare Deum vel operari ex amore propter Deum est potior finis, quam speculari: Ergo etc. Maior patet. Minor probatur, nam primo ad Corinthios 13, 13[b] dicitur: Nunc autem manent fides spes caritas, tria haec, maior autem horum est caritas. Ergo etc.
59 r. 2 Si dicatur ad hoc, quod licet amare Deum sit | potius in via quam speculari, non tamen in patria, et propter hoc amare Deum non est principalior finis theologiae simpliciter, sed magis speculari, contra: quia hic loquimur de fine immediato theologiae, qui habetur in via. Sed secundum istam responsionem amare Deum est nobilior actus in via, ergo, loquendo de fine theologiae, qui habetur in via, amare Deum est potius quam speculari Deum, et est finis principaliter intentus.

Praeterea Augustinus de laude caritatis dicit sic: Iste habet, quicquid latet et quicquid patet in divinis loquelis[c], qui caritatem

[a] quando [b] ad Corinthios 12 [c] indivise loqueris

servat in moribus [1]. Ergo secundum istam auctoritatem videtur, quod theologia principaliter ordinetur ad servandam caritatem in moribus, sed hoc est, theologiam principaliter esse practicam. Ergo etc. Et quia multae auctoritates inveniuntur, quae videntur dicere, quod theologia principaliter ordinatur ad bene operari secundum caritatem, et multae aliae etiam, quae videntur dicere, quod amor praeeminet speculationem, ex quibus semper potest argui ad partem istam, quae tamen soluta una solvuntur omnes, ideo ad praesens supersedeo adducere plures.

In contrarium est, quia sicut se habet praxis naturalis ad speculationem naturalem, sic se habet supernaturalis ad supernaturalem. Sed praxis naturalis ordinatur ad speculationem naturalem sicut ad potiorem finem secundum philosophos, et speculatio est potior finis, quam praxis, secundum eos. Ergo similiter est de speculatione theologiae viae et praxi eius, quae sunt speculatio et praxis supernaturales, et per consequens finis theologiae viae est magis speculatio quam praxis.

Responsio. Circa istam quaestionem, exclusa illa opinione, quae ponit scientiam mediam inter practicam et speculativam, quae est prius reprobata [2], sunt diversae opiniones [3]. Una est, quae ponit, quod theologia est magis practica quam speculativa, immo, quod plus est, dicunt, quod est simpliciter practica et speculativa secundum quid, cum hi etiam ponunt, quod Deus sub ratione Deitatis est subiectum in theologia. Ad hoc autem ponendum, scilicet, quod sit simpliciter practica et secundum quid speculativa, moventur ratione adducta in opponendo et etiam ex auctoribus multis, quibus videtur illa ratio confirmari. Sed ista opinio non videtur mihi posse stare, immo teneo, quod sit principalius speculativa, 59 v. 1 quam practica et ad utrumque, scilicet ad improbandum dictam

[1] Sermo 350 alias de Tempore 39 De caritate II c. 2 (in fine Excerptorum Eugypii cum titulo: De laude caritatis) (39, 1534) Ille itaque tenet et quod patet et quod latet in divinis sermonibus, qui caritatem tenet in moribus.

[2] Gemeint ist die oben Artikel 32 S. 99* widerlegte Lehre, daß die Theologie eine scientia affectiva sei.

[3] Vgl. zum Folgenden die damit übereinstimmenden Ausführungen I Sent. qu. 3 pag. 10—12. Er zählt vier Antworten auf, deren erste die eben erwähnte von dem affektiven Charakter [oben S. 99 Anm. 1] ist. Die zweite lautet: est principaliter practica, quia principaliter ordinatur ad hoc, quod amet Deum. Jedoch wird geantwortet: Sequeretur ... quod amor vel natum fieri amatum vel aliquid operabile a nobis esset principale obiectum ... quod falsum est. Die dritte: ponit eam simpliciter practicam et simpliciter speculativam magis tamen principaliter practicam quam speculativam. Die vierte, angenommen von ihm: ista scientia est speculativa et practica, sed tamen principaliter est speculativa, secundarie practica et tamen ... est simpliciter una.

opinionem et ad probandum meam, induco solum unicam rationem, quae talis est: Subiectum sive obiectum formale theologicae scientiae practicae, quae vel totaliter est practica vel principalius practica quam speculativa, est aliquod operabile per ipsam scientiam. Sed obiectum formale theologiae viae non est aliquod operabile per istam scientiam nec per quamcunque aliam. Ergo etc.

Minor patet secundum omnes, quia, sive ponatur Deus esse formale subiectum theologiae sive secundum quamcunque rationem divinam intrinsecam, certum est, quod obiectum formale non est aliquod operabile per theologiam, nec omnino potest poni aliquod operabile esse primo et per se obiectum theologiae formale, nisi ponatur, quod opus meritorium sit primo et per se obiectum eius formale, quod nullus ponit. Maior autem fuit probata in praecedentibus, quam probationem non repeto, quia illa scientia, quae ea, quae considerat, magis considerat gratia operis quam gratia cuiuscunque speculationis, maxime considerat opus, quia unumquodque maxime et principaliter consideratur in scientia, gratia cuius alia considerantur. Sed scientia, quae magis et principalius considerat opus, habet opus pro primo et per se obiecto sive subiecto formali . . . Sed contra hoc, ut videtur, posset sic obici, quia in scientia speculativa omnia considerantur gratia speculationis et tamen in scientia speculativa ipsum primo et per se consideratum non est speculatio, cum non se habet in ratione obiecti cogniti sed in ratione actus eliciti. Ergo a simili non oportet, quod illa scientia, quae omnia . . . considerat gratia operis, habeat pro primo et per se formali obiecto operabile. Responsio: dico, quod non est simile, quia in scientia speculativa, ut dictum est, speculatio non se habet ut obiectum | cognitum, sed tantum ut actus elicitus. In scientia autem practica, opus, a quo dicitur intellectus et scientia practica, 59 v. 2 non se habet ad intellectum ut actus elicitus ut sic, sed ut actus imperatus, et ut obiectum cognitum, non autem ut illud cuius gratia, ut in ratione obiecti cogniti . . . Et ideo non est simile . . .

60 a. 1 Gegen das argumentum in oppositum führt er zwei Antworten an, die ihm nicht ganz genügend erscheinen, und fügt dann eine dritte hinzu. Tertio modo respondetur, et melius, sicut credo, quia forte per istas responsiones non evaditur, quomodo[a] ab homine viatore in statu viae amor Dei sit magis intendendus quam speculatio, dicendo, quod amor potest comparari ad notitiam dupliciter, uno modo comparando amorem rectum cum omnibus, quae supponit ad ipsam notitiam per se sumptam, et isto modo

[a] qm

comparare amorem ad notitiam rectam est comparare amorem cum notitia ad notitiam tantum, et sic verum est, quod amor melior est cum omnibus illis, quae supponit, quam notitia tantum, quia melius quid est amor cum notitia simul quam notitia tantum, sicut etiam e contrario melior est notitia cum amore quam notitia solum sine amore. Alio modo, quod comparetur amor secundum id, quod sibi potest convenire per se exclusa notitia [a], et isto modo amor non est nobilior notitia ipsa, immo etiam satis ignobilior, quia amor, excluso omni eo, quod sibi competit ex notitia, non differt ab appetitu naturali, qui convenit etiam non habentibus cognitionem. Sed constat, quod notitia intellectualis recta est simpliciter nobilior appetitu conveniente non habentibus rationem sive
60 r. 2 cognitionem. Ergo etc. Sed contra hoc posset sic | obici, dicendo, quod notitia, de qua probatur, quod est nobilior amore excluso omni eo, quod habet a notitia, est notitia practica, dirigens in amando, non autem est notitia speculativa, de qua quaeritur. Ad hoc dico, quod, si notitia practica dirigens in amando, quae habet pro primo et per se formali obiecto opus operabile [b], est nobilior amore excluso eo, quod amor habet a notitia, multo fortius notitia speculativa, quae habet obiectum formale primum in infinitum nobilius, est simpliciter nobilior amore sic accepto. Et per consequens magis habet rationem finis, quia obiectum eius formale, scilicet Deus, secundum quod Deus, sive Deus, secundum quod trinus et unus sive secundum quod summum bonum, excedit in infinitum omne operabile. Item etiam est notandum, quod amor rectus praesupponit rectam cognitionem non solum modo agibilium sed etiam speculativam, quia sine [c] fide etiam speculabilium impossibile est placere Deo. Dico ergo, quod, quando dicitur, quod amor Dei praeeminet vel caritas notitiae Dei vel speculationi, quod est intendendum de amore, prout cum amore praesupponitur ipsa notitia, non autem prout amor accipitur excluso omni eo, quod habet a notitia, et ideo ex hoc non habetur, nisi quod finis totalis theologiae complectitur nosse Deum et amare, non autem, quod amor cum dicta exclusione acceptus sit nobilior quam notitia, immo potius e contrario, ut deductum est, et sic patet ad rationem primam. Per hoc idem patet ad auctoritatem Augustini et ad omnes similes, quae possent adduci contra propositum, quod scilicet, quando dicunt caritatem praeeminere vel aliquod simile ipsi notitiae, quod intelligatur, prout amor Dei sive caritas includit et supponit bonitatem, quam habet a notitia.

a excluso amore b — opus operabile c — sine

III. De unitate theologiae.

Hierüber im selben Sinne auch: In quatuor sententiarum libros, I qu. 5 pag. 13—14 Utrum theologia sit scientia una.

Articulus 38.

Utrum theologia practica et speculativa sit una scientia.

Postea quaeritur de unitate theologiae, et quaeritur utrum theologia practica et theologia speculativa sit una scientia, et arguitur, quod non, quia una scientia est unius obiecti formalis, et hoc habetur a Philosopho primo Posteriorum, ubi dicit, quod una scientia est unius generis subiecti, partes et passiones eius considerans (vgl. Anal. Post. II c. 10). Sed theologia practica et theo-
60 v.1 logia speculativa non habent unum formale obiectum. | Ergo etc. Probatio minoris, quia obiectum formale scientiae practicae est aliquod operabile per scientiam practicam . . . Folgen weitere Argumente.

Contra: Eiusdem scientiae est considerare de fine et de his, quae sunt ad finem ut patet per Philosophum secundo Physicorum ubi probat (c. 2), quod eiusdem scientiae est de materia et de forma, quia forma est finis materiae. Sed Deus secundum condicionem speculativam de eo est finis boni operis. Ergo etc. Probatio minoris quia Deus, secundum quod est summum bonum vel secundum quod est principium omnium, est res, propter quam bene est
60 v.2 operandum sicut propter finem. Sed prae- | dictae condiciones non sunt operabiles a nobis per theologiam, sed tantum sunt per eam a nobis speculabiles. Ergo etc.

Responsio. Er führt die Ansicht derer an, welche die beiden Theologien trennen, weil die operabilia nicht „tantum gratia speculationis ut gratia finis", sondern „propter se" betrachtet werden. Dann: Ista autem positio non videtur mihi esse vera. Immo videtur mihi, quod, si speculatio esset finis ultimus et principalis agibilium per scientiam practicam, quod sequeretur, quod scientia practica et speculativa[a] essent omnino diversae scientiae et non una. Et hoc probo duplici ratione . . . 1. Wenn sie annehmen, alle menschlichen Akte hätten die Betrachtung der Wahrheit zum Ziel, und es gibt dann trotzdem verschiedene natürliche Wissenschaften spekulativer und praktischer Natur, so liegt also die ratio, quare eadem scientia debet esse de speculabilibus et practicis, nicht in dem praxim ordinari ad speculationem sicut ad finem principalem. Daraus folgt: Nec per consequens theologia debet poni una scientia de speculabilibus et practicis ex hoc, quod poneretur una, puta praxis ordinari ad speculationem sicut ad finem principalem.

a — et speculativa

2. ... Unitas scientiae accipitur ex unitate formalis obiecti et ex connexione aliorum ad ipsum formale obiectum[1]. Sed in scientiis speculativis speculatio ipsa non est formale obiectum. Ergo ex connexione vel ordine ad speculationem non accipitur

61 r. 1 unitas in aliqua scientia speculativa ... Sic igitur ista positio non videtur mihi esse vera, quantum ad hoc, quod dicit, quod, si poneretur praxis theologica ordinari ad speculationem viae sicut ad finem principalem, quod ex hoc sequeretur ipsam esse unam. Dico ergo, quod theologia est una scientia simpliciter. Ad cuius evidentiam sunt tria per ordinem facienda. Primum est videre, qualis sit unitas scientiae. Secundum est videre, a quo scientia habet unitatem suam. Tertium est dicere ad propositum.

Quantum ad primum ... oportet, quod unitas scientiae sit unitas cuiusdam connexionis plurium scibilium in una scibilitate...

Quantum ad secundum ... unitas ... accipitur ex dependentia omnium aliorum in sua scibilitate ad aliquod unum obiectum formale scientiae, quod vocatur subiectum scientiae.

61 r. 2 Mitte Quantum ad tertium dico, quod theologia practica et speculativa sunt simpliciter una scientia, quia illa, quae sunt connexa in sua scibilitate, pertinent ad unam scientiam simpliciter. Sed practica sive operabilia et speculabilia, de quibus tractat theologia, sunt huiusmodi. Ergo etc. ...

61 v. 1 Ad primum ergo in oppositum dicendum: folgt eine Lücke von zwei drittel Spalten. Darauf fol. 61 b 2 das folgende:

SECUNDA PARS.

De his de quibus theologia tractat.

Synopsis.

61 v. 2 Postquam quaesitum est de theologia, nunc restat quaerendum de his, de quibus tractat. Et quia theologia principaliter tractat de Deo, primo considerandum est de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, qui est mediator, per quem creatura rationalis reducitur in Deum[2].

Quantum ad primum adhuc primo agendum est de Deo secundo de processu creaturae ab eo.

Quantum ad primum primo[a] agendum est de his, quae perti-

a — primo

[1] Denselben Grund gibt Hervaeus I Sent. qu. 5 pag. 13, 1 C.

[2] Dies ist die Einteilung der Summa theologica des hl. Thomas, zu welcher also das Folgende ein apologetischer Kommentar werden sollte. Vgl. Summa theologica I Prolog zur Quaestio secunda. Da der bisherige Teil des Traktates lediglich der Quaestio prima der Summa entspricht, so gewinnt man einen Maßstab für den Umfang des geplanten Werkes.

nent ad essentiam divinam, secundo de his, quae pertinent ad distinctionem personarum.

Quantum ad primum videndum est primo de Deo an sit, secundo videndum est, quid sit; tertio videndum est de his quae pertinent ad operationem Dei.

Et quia primum, quod occurrit de unoquoque, est quid nominis, ideo quaeretur primo, utrum possit sciri quid nominis de Deo, secundo quaeretur, utrum possit sciri de Deo an sit. Tertio quaeretur, utrum Deus sit.

Quantum ad primum primo quaerentur quinque: primum est, utrum possit sciri de aliquo quid nominis, ignorato an est. Secundum est, utrum possit sciri quid nominis de aliquo, ignorato quid rei. Tertium est, utrum possit sciri de aliquo, an est, ignorato quid rei. Quartum est, utrum scire quid nominis sit cognitio discursiva. Quintum est, utrum cognoscere quid nominis sit notitia complexa.

Die Ausführung dieser Fragen füllt die Spalten 61 v. 2 bis 67 v. 2. Es folgen zwei in der Synopsis nicht angekündigte Zwischenfragen: Utrum de Deo possit haberi aliqua notitia, quaecunque sit (fol. 67 v. 2 bis 69 r. 1), und: Utrum de Deo possit haberi aliqua notitia determinata (fol. 69 r. 1 bis 69 v. 2). Dann folgen, entsprechend der Synopsis, die Artikel: Utrum possit sciri de Deo, an sit, et primo, utrum aliqua propositio sit per se nota: secundo, utrum omnis propositio sit per se nota; tertio, utrum Deum esse sit per se notum; quarto, utrum Deum esse sit demonstrabile (fol. 69 v. 2 bis 74 r. 1). Endlich, ebenfalls der Synopsis entsprechend, folgt: Utrum Deus sit, et primo: Utrum Deum esse possit probari via eminentiae (fol. 74 r. 1 bis 75 r. 1). Bis hierher geht der Traktat.

Nun folgt, ohne Absatz und Interlinearspatium, nur durch eine kleine gemalte Initiale eingeleitet, in der Mitte derselben Spalte[1]:

fol. 75 r. 2 Mitte

Quaeritur, utrum theologia dicat unum habitum tantum, et arguitur, quod non, quia impossibile est, quod idem habitus sit, qui supponitur a fide per se et a quo fides supponitur. Sed aliqua theologia est, quam fides supponit, et aliqua theologia est, quae supponit fidem. Ergo etc. Daß die Theologie den Glauben voraussetzt ist klar, das Umgekehrte aber folgt aus Augustinus De trinitate (XIV c. 1 n. 3 PL 42, 1037): huic scientiae solum illud tribuitur, quo fides saluberrima gignitur (vgl. oben S. 25*) . . .

[1] Ich gebe die folgenden Notizen nur, um den Inhalt der Handschrift kenntlich zu machen. Zur Sache gehören diese Einzelquaestionen nur noch bruchstückweise. Doch zeigen gewisse Bemerkungen, daß auch sie von Hervaeus stammen.

Item impossibile est, unum et eundem habitum ad intellectum pertinentem esse simpliciter practicum et simpliciter speculativum. Sed theol. . . . Er verweist hier nicht auf den Beweis des Minor in einer der vorigen Quaestionen, sondern beweist sie fol. 75 v. 1 oben neu: ¦ quia theologia tractat de his, quae sunt proprie speculabilia, sicut de Deo et creaturis aliis ab homine; etiam tractat simpliciter de practicis sicut de operibus meritoriis humanis. Ergo etc.

Contra. Uni obiecto formali respondet unus habitus. Sed theologia habet unum obiectum formale, ut communiter ponitur. Ergo etc.

fol. 78 a. 2 letztes Drittel erwähnt er das Beispiel: Filius Dei est verus homo. Ergo habet veram carnem, und sagt dazu, daß manche hierzu bemerken: ista conclusio . . . non est conclusio deducta ex argumento sed magis propositio adducta ad declarandum argumentum. Er aber hält diese Conclusio für eine deducta: Denn viele Häretiker hielten Christus für einen wahren Menschen, fol. 78 r. 1 ohne ihm wahres Fleisch zuzuschreiben. ¦ Unde si quaeratur a fideli: Quare credis, quod filius Dei est verus homo, dicet, quod: quia sic dicit sacra scriptura. Et si quaeratur: Quare credis quod hic habet veram animam et veram carnem, dicet, quod: quia non potest esse verus homo sine his et non est petitio principii. Das Beispiel, welches übrigens auch Artikel 2 S. 7* vorkommt, ist das von Durandus vorgebrachte, vgl. Scholion zu Art. 7 S. 33*. Gegen ihn also richtet sich hier die Polemik. Dann folgt:

fol. 80 r. 2 oben Quaeritur, utrum subiectum theologiae sit Deus sub ratione absoluta, et arguitur, quod non, quia de subiecto oportet supponere quid est et quia est. Sed de Deo neutrum supponitur . . .

Contra: Deus sub eadem ratione est obiectum in visione beata et in theologia, sed Deus sub eadem ratione absoluta, qua Deus est.

fol. 88 b 1 unten Quaeritur, utrum distinctio in practicum et speculativum accipiatur[a] penes fines, et arguitur, quod non, quia distinctio per se scientiarum est per obiecta . . .

fol. 88 b 2 In contrarium est Philosophus, qui ponit, quod practicum differt a speculativo fine.

Responsio. Circa istam quaestionem tria sunt facienda, primo distinguendum est de principio distinctivo, secundo distinguendum est de fine, tertio ad propositum.

Da die Frage rücksichtlich jeder Wissenschaft überhaupt bereits ausführlich erörtert ist, genügt das folgende: Quantum ad tertium:

fol. 89 a 1 Descendo ad propositum. Primo dicendum est ad propositum in genere applicando praedicta ad scientiam generaliter dictam secundo applicando ad theologiam.

[a] accipiat

Quantum ad primum pono quatuor conclusiones, prima est, quod distinctio scientiarum secundum practicum et speculativum non est distinctio secundum principia intrinseca. Secunda est, quod ista distinctio non est formaliter penes obiecta.

Tertia est, quod est formaliter secundum fines, quibus quis consequitur finem, qui est res extra. Quarta est, quod ista distinctio est originaliter penes obiecta.

fol. 89b 1 Den vier conclusiones schließen sich zwei correlaria an. primum est, quod distinctio in practicum et speculativum non est accidens . . .

Secundum est, quod . . . non secundum habitum et privationem.

fol. 89b 2 unten Die Applicatio ad theologiam beginnt mit der Aufstellung duorum modorum dicendi, deren erster die Theologie weder für praktisch noch für spekulativ (sondern für affektiv), deren zweiter sie für praktisch und spekulativ erklärt.

fol. 90a 2 unten Dieser letztere Modus wird subdividiert, quia quidam ponunt, quod est principalius practica quam speculativa, alii e contrario.

fol. 90b 1 oben Ad evidentiam . . . | primo videndum est, quomodo se habet practicum ad speculativum in theologia, secundo ad propositum.

Quantum ad primum sciendum est, quod aliter se habet practicum ad speculativum in theologia et in scientiis humanitus inventis. Die Objekte der letzteren lieben wir nämlich nicht amore amicitiae, sondern nur amore concupiscentiae oder amore commodi. Darum zielen unsere operationes und actus auch nicht auf jene Objekte als auf ihr Endziel ab.

fol. 90b 2 zweites Viertel In theologia vero aliter erit, nam praxis, sive sit dilectio sive quicunque alius actus moralis virtuosus ordinatur per se ad obiectum speculabile sicut ad finem, propter quem est et debet esse. Nam Deus, secundum quod Deus, est amabile super omnia amore amicitiae, ad cuius honorem omnia debent ordinari modo, quo supra in quaestione de obiecto practicae partis est dictum. Et ex hoc sequitur, secundum, scilicet, quod practicum morale, prout pertinet ad theologiam, habet considerari secundum attributionem ad obiectum speculabile. Et ex hoc sequitur ulterius, quod ad unam scientiam pertinent speculabile et practicum morale theologiae, quia una est ratio considerandi alterum, scilicet speculabile est ratio considerandi practicum.

In parte autem theologiae, quae est practica, quae considerat actum virtuosum, ut est ad honorem Dei modo, quo supra expositum est, potissimum est dilectio Dei, non qua diligitur ut commodum nostrum, sed qua diligitur secundum se amore amicitiae . . .

Nun aber ist Gott kein operabile. Die Theologia practica attingit, berührt, ihn also nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, fol. 91a 1 indem sie die Liebe bewirkt und lehrt, die Gott berührt. | Die

speculativa aber berührt oder erreicht (attingit) ihn simpliciter, denn sie geht unmittelbar auf ihn.

Ex ista autem duplici operatione, qua Deum attingimus per theologiam, insurgit duplex opinio. Die einen stellen die praktische Theologie höher, weil die Liebe, saltem in via, die potior ist gegenüber der Spekulation.

Alia autem opinio, quam ponunt (et) intendo tenere, est, quod theologia est principalius speculativa . . .

Der erste Beweis gründet darauf: Die Theologie ist sim-
91 r. 2 pliciter speculativa und nur secundum quid practica. | Denn die Theologie als practica respicit Deum practice secundum quid.

Der zweite: formale obiectum practicae est aliquod operabile . . . Sed formale obiectum theologiae . . . non est aliquod operabile a nobis.

Der dritte: . . . formale obiectum practicae est aliquod operabile a nobis per scientiam nostram. Sed formale obiectum theologiae non est huiusmodi. Ergo etc.

Gegen den Einwand, daß die Theologie dilectiva sei, bemerkt er, dann müßte das Formalobjekt sein: Deus sub ratione, qua diligibilis. Sed hoc nullus ponit, et si poneret, falsum poneret, quia non omnia, quae determinantur in theologia, haberent attributionem ad formale obiectum theologiae.

91 v. 1 Mitte Also: Dato quod amor esset simpliciter nobilior, tamen magis est theologia speculativa quam amativa, quia magis habet ordinem ex natura sua ad speculationem ratione sui obiecti formalis, quam ad amorem.

91 v. 2 Hier folgt eine Quaestion: Utrum frui Deo | pertineat ad amorem amicitiae et arguitur, quod non, quia frui est delectatio. Die Ausführung, deren Widergabe hier nicht hergehört, füllt 91 v. 2—92 v. 2. Darauf folgt:

93 r. 1 Ad primum articulum, quem ponit frater Durandus loquendo de articulis exemptis, ubi dicit, quod theologia deductiva nec quantum ad subiectum, nec quantum ad evidentiam est nobilior scientiis humanitus inventis, quia ut dicit, talis theologia habet pro subiecto opus meritorium, quod non est nobilius subiectis aliarum
93 r. 2 scientiarum humanitus inventarum, dico, quod | istum est falsum, quantum ad dictum in se et quantum ad probationem.

Quantum ad dictum in se, quia subiectum theologiae etiam deductivae est Deus sub ratione, qua Deus, sicut alias diffuse probavi. Sed ista ratio obiectiva est nobilissima. Ergo etc. Medium etiam, per quod probat, est falsum scilicet, quod subiectum theologiae deductivae sit solum opus humanum meritorium nisi quantum ad partem talis theologiae.

Die zwei rationes, welche Durandus anführt, zerpflückt er.

Die erste ist: quod habitus deductivus de pertinentibus ad theologiam, quae sit de speculabilibus, non sit proprie theologia,

quia theologia et omnis scientia aliquo debet modo perficere intellectum, was hier nicht der Fall ist.

Die zweite. Die spekulative Theologie erklärt und stützt nur ihre Principien, sie leitet nichts wirklich ab. Das tut nur die praktische, welche auch zugleich perficit intellectum ad bene operandum.

Als Antwort verweist H. auf den Liber sententiarum, von dem das erste und zweite Buch ganz, und das dritte und vierte zum Teil zur spekulativen Theologie gehören, sed de tali materia multae deductiones fiunt ibi, sicut apparet manifeste intuenti, non 93 v. 1 solum concludentes ex ratione | humana, sed ex auctoritate divina. Ergo etc. Beweis: Apostolus probat resurrectionem nostram ex resurrectione Christi, quod est arguere ex uno articulo alium. Und wir leiten daraus, daß wir in Gott realiter einen Vater und Sohn unterscheiden, die distinctio realis der göttlichen Personen ab, usw.

Auf den ersten Beweis des Durandus ist also zu erwidern, daß die spekulative Theologie: perficit intellectum in genere suo, quod facit explicite credere, quod implicite continetur in articulis.

Auf den zweiten antwortet er: Der Schluß: Christus ist wahrer Mensch, hat also wahres Fleisch, dient nicht ad sustinendum articulum. Er lehrt vielmehr etwas, das viele, welche den arti- 93 v. 2 culus annahmen, leugneten. | Das andere allerdings, was er anführt, ist richtig, tut aber der Theologie keinen Eintrag, denn: in omni conclusione deductiva potest dici, quod declaratur principium quantum ad ea, quae continet implicite, in quantum per talem deductionem talia explicantur. Et sic patet de primo articulo, qui ponitur super prologum in secunda conclusione respondendo ad primum articulum principale factum.

Secundus articulus, quem ponit Durandus ... behandelt die Frage nach der Praevalenz des intellectus agens unter den menschlichen Seelenkräften.

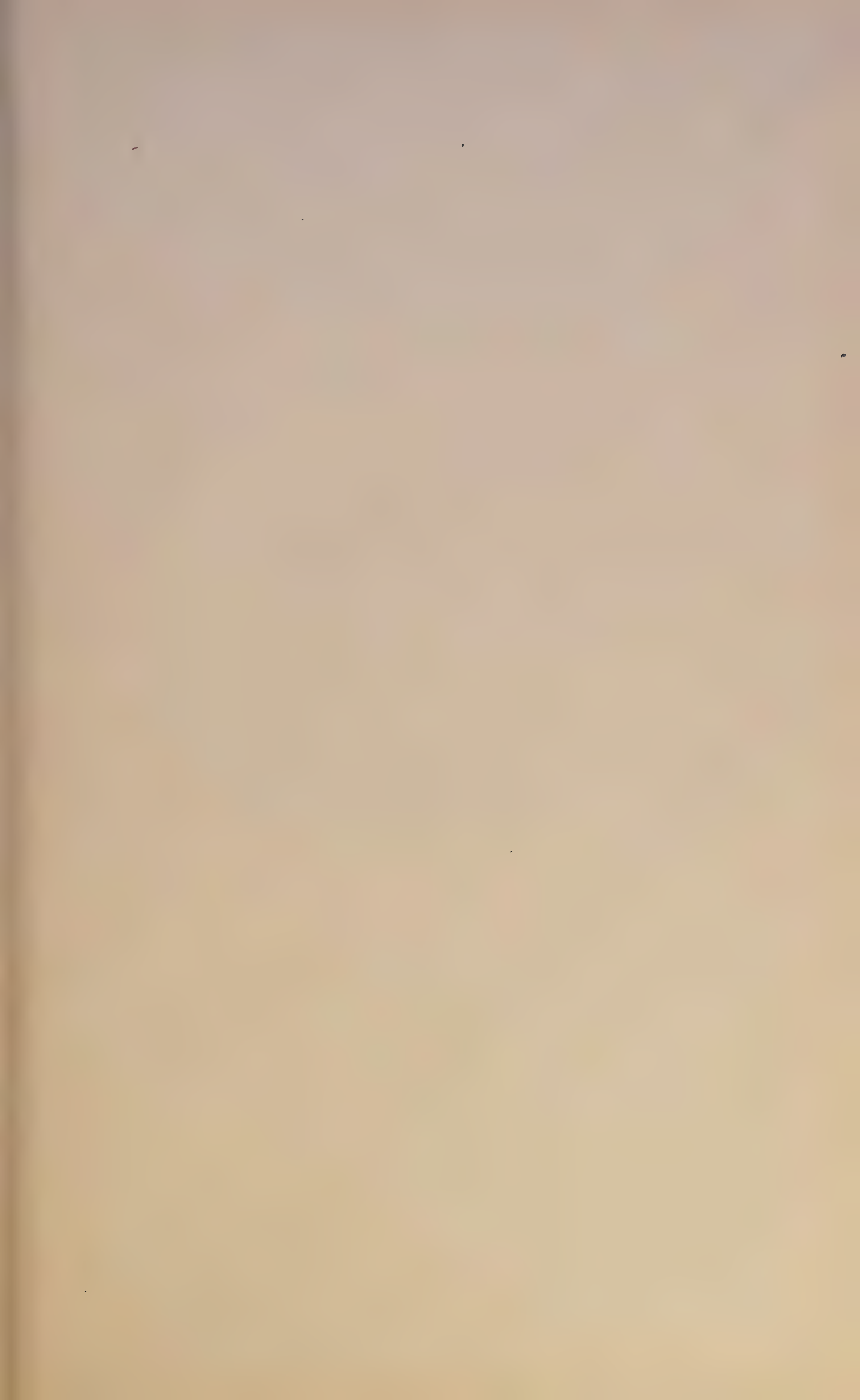
94 r. 1 Tertius articulus, quem ponit 8a quaestione VIII. articulo in 3° modo dicendi, est, quod in generatione divina principium productionis est relatio, et similiter terminus productionis est relatio producta. Principium autem communicandi et terminus communicatus est essentia divina.

94 r. 2 Schluß: Quod autem in producente habet aliquam operationem, quam non habet in producto, contingit ... ex alia causa, sicut alibi diffuse dixi.

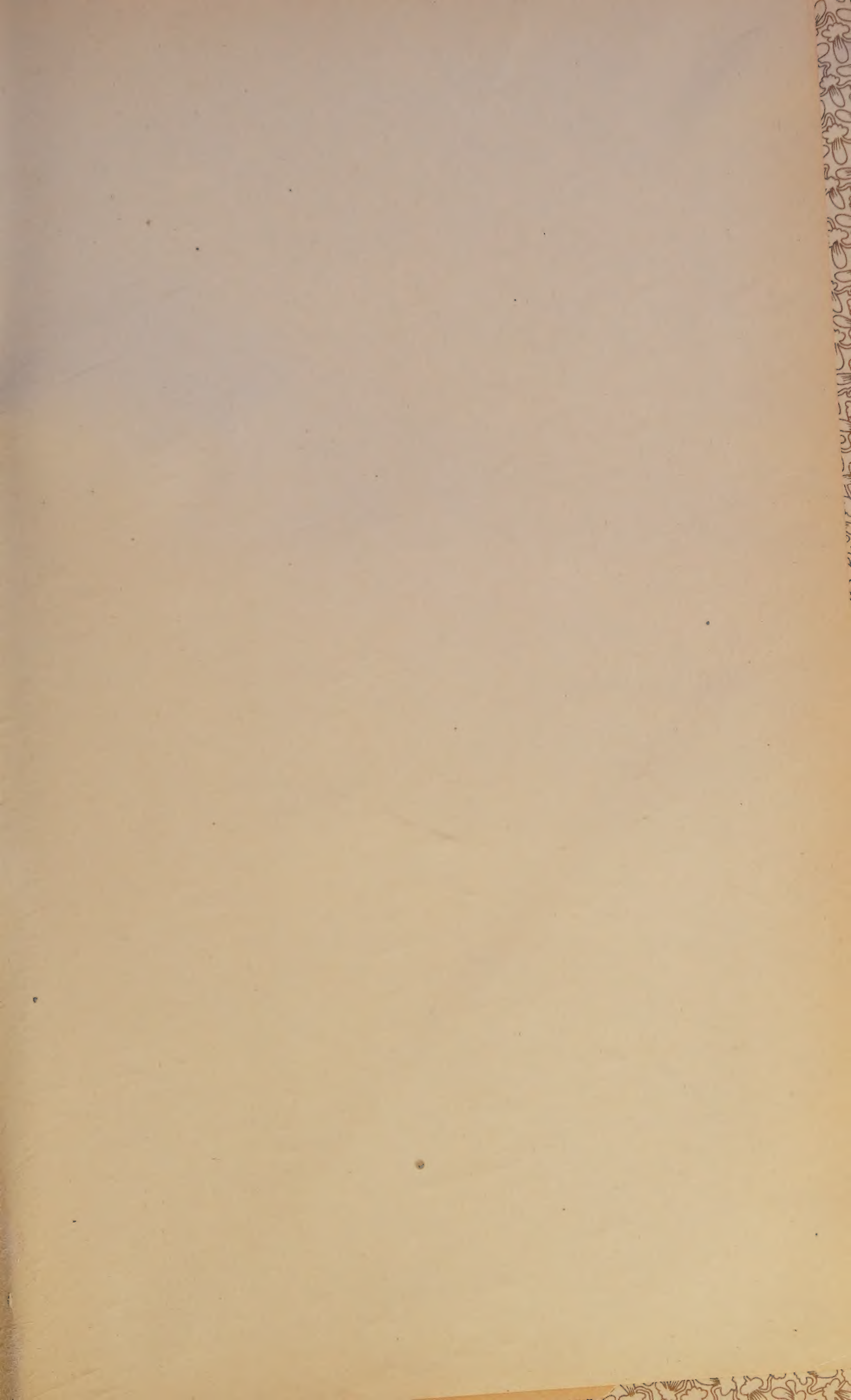
Es folgen noch zwei Polemiken gegen des Durandus Ansichten in der distinctio 8 quaestio ultima und distinctio 12 quaestio quinta, die er aber nicht mehr mit der Formel „articulus quem ponit“ einleitet: Schluß fol. 96 v. 2 unten. Et sic patet ad totum.

Dann folgt fol. 97 r. 1 mit großer Initiale der Anfang des vierten Quodlibets des Hervaeus.

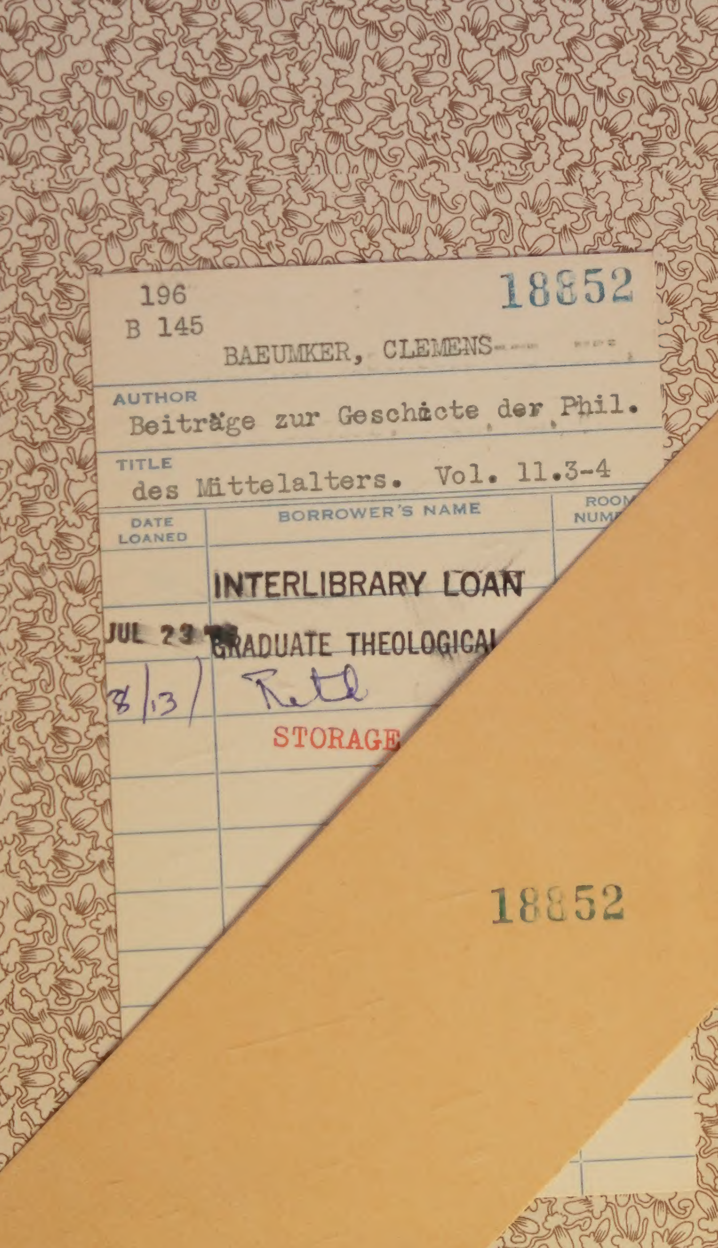
Register.











196
B 145
18852
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 11.3-4
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
INTERLIBRARY LOAN
GRADUATE THEOLOGICAL
STORAGE
18852

